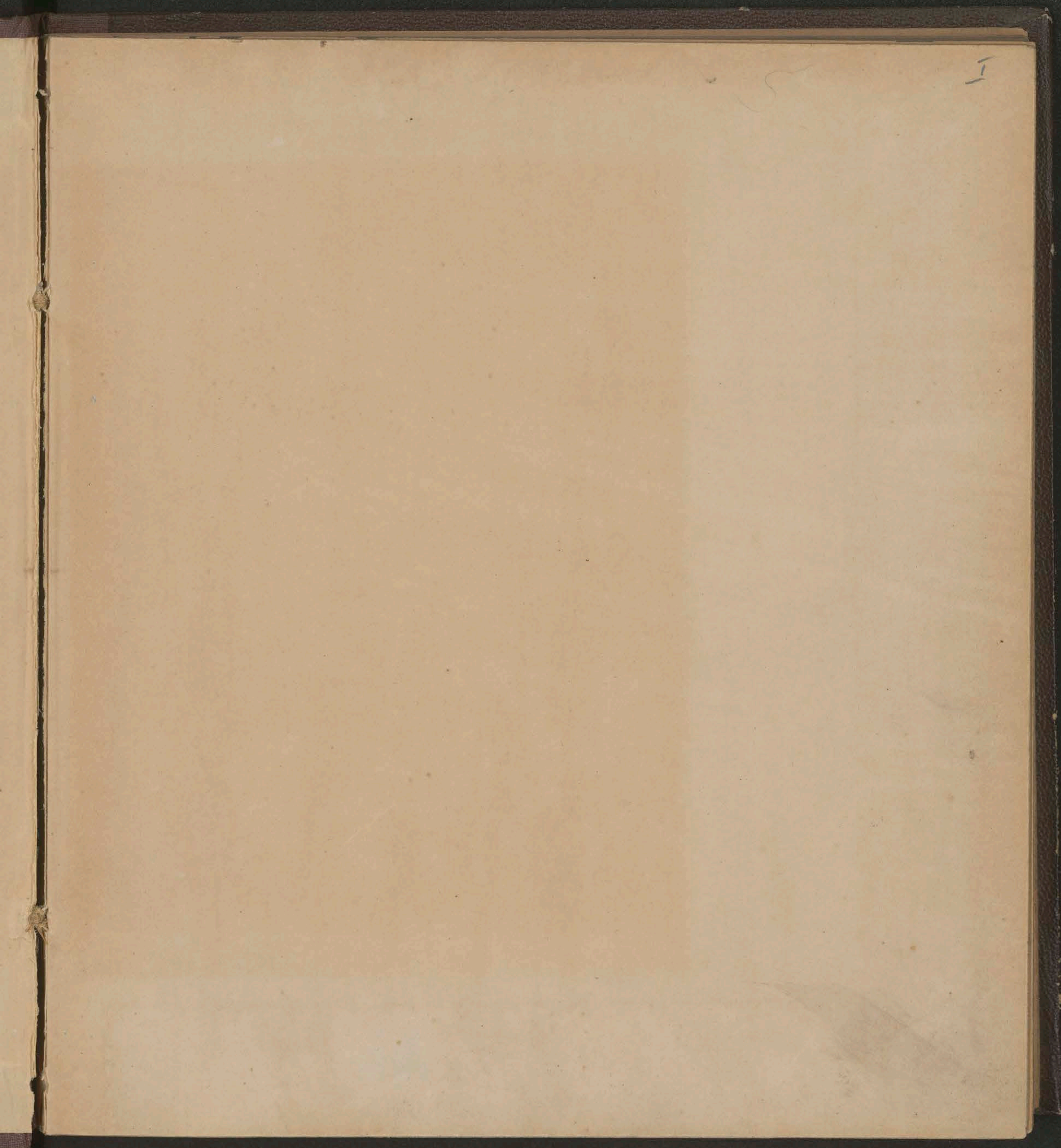


Seine lehre und seine methode

Ehe wir an eine auseinandersetzung u. beurtheilung der schoppenhauerschen philosophie uns begeben, versuchen wir in kurzen, gedrängten zügen die ~~tiefsinnige~~ sonderbare lehre dieses philosophen vorzulegen.

Die Welt, wie wir sie um uns sehen, ist unsere vorstellung; wir kennen keine sonne, keine erde, sondern nur ein Auge, welches die sonne sieht, eine hand, welche die erde betastet. Keine wahrheit ist gewisser, von allen anderen unabhängiger u. eines beweises weniger bedürftig, als diese, dass alles was für die erkenntniß da ist, also diese ganze welt, nur object in beziehung auf das subject ist, anschauung des anschauenden, mit einem wort, vorstellung.

Die Welt – unsere Vorstellung.

Die Welt nur Object in Bezug auf das Subject.

Die welt als vorstellung hat zwei wesentliche hälften. Die eine ist das object: dessen form ist raum und zeit, durch diese die vielheit. Die andere hälfte, das subject, liegt nicht in raum und zeit: denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden wesen; daher ein einziges von diesen,

Die Welt als Vorstellung hat 2 Hälften:
a) Object (Raum u. Zeit)
b) Subject (nicht in Raum u. Zeit)

ebenso vollständig, als die vorhandenen millionen, mit dem object die welt als vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die welt als vorstellung nicht mehr.

Ohne das Subject wäre das Object nicht möglich.

Object und vorstellung sind dasselbe.

Object u. Vorstellung sind identisch.

Das sein der anschaulichen objecte ist ihr wirken; in diesem besteht des dinges wirklichkeit.

Im Wirken der Objecte besteht ihre Wirklichkeit.

Die forderung des daseins des objectes ausser der vorstellung des subjectes und eines seins des wirklichen dinges verschieden von seinem wirken, hat gar keinen sinn und ist ein widerspruch.

Die in raum und zeit angeschaute welt, welche sich als lauter kausalität kund giebt, ist vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich giebt und sie giebt sich ganz und ohne rückhalt als vorstellung, zusammenhängend nach dem gesetze der causalität. Dieses ist ihre empirische realität.

Die Welt vollkommen real.

Andererseits aber ist alle causalität nur im verstande und für den verstand, jene ganze wirkliche, das ist

wirkende welt ist also als solche immer
durch den verstand bedingt und ohne ihn
nichts.

Mit der vorstellung ist ihr subjectives
correlat gesetzt, der verstand; sie kann
von demselben nicht abgelöst werden,
sie kann aber auch nicht aus ihm
erklärt werden; beide existiren stets gleich-
zeitig neben einander ~~seit immer~~. Schopenhauer
lässt sich nicht irre machen durch
die entgegnung, dass es eine zeit gab,
wo noch kein anschauender intellekt
da war, wo es wohl niedere gebilde
der materie, unorganische und pflanz-
liche, noch aber keinen thierischen,
anschauenden verstand gab. Das
dasein jener ganzen vorthierischen
welt, sagt er, bleibt immer abhängig
vom ersten auge, das sich öffnete,
und habe es einem insect angehört,
als von dem nothwendig vermittelnden
der erkenntniss, für die und in der
sie allein ist und ohne die sie
nicht einmal zu denken ist. Denn
sie ist schlechthin vorstellung und
bedarf als solche des erkennenden
subjects als trägers ihres daseins;
ja, jene lange zeitreihe selbst, von

Die wirkende u. als solche wirkliche
Welt immer nur durch den Verstand
bedingt u. ohne ihn nichts.

Die Welt und ihr subjectives Correlat,
der Verstand, existiren stets gleichzeitig
neben einander.

Dass ~~es~~ eine Zeit gewesen ~~gegeben~~, wo es noch
keinen thierischen, anschauenden Verstand
gegeben, thue nichts zur Sache. Denn das
Dasein jener vorthierischen Welt ist ab-
hängig vom ersten Auge, das sich öffnete,
als von dem nothwendig vermittelnden
Organ der Erkenntniss.

Die Welt als schlechthinnige Vorstellung
bedarf des erkennenden Subjects als
Trägers ihres Daseins.

Jene lange Zeitreihe voll/unzähliger Veränderungen voll ist selbst nur denkbar in der Idealität eines Bewusstseins, ausser der sie alle Bedeutung verliert und gar nichts ist.

auch der eigene Leib wie alle andern realen Objecte ist eine Vorstellung; diese aber eine unmittelbares Object, als Ausgangspunkt der Erkenntniss des subjectes

Ohne dieses unmittelbare Object könnte der Verstand nie zur Anwendung gelangen; denn er geht aus von dem unmittelbaren Bewusstsein der Veränderungen des Leibes.

Der Verstand hat überall, beim Menschen wie beim Thiere, dieselbe einfache Form: Erkenntniss der Causalität, übergang von der/Wirkung auf die Ursache, und von der ursache auf die Wirkung.

unzähligen veränderungen gefüllt,
durch welche die materie sich steigerte
von form zu form, bis endlich das
erste erkennende thier ward, diese
ganze zeit selbst ist ja allein
denkbar in der idealität eines be-
wusstseins, dessen folge von vorstel-
lungen, dessen form des erkennens
sie ist, und ausser der sie durchaus
alle bedeutung verliert und gar nichts
ist.
Wie alle anderen realen objecte, ist
auch der eigene leib, von dem das
anschauen der welt in jedem ausgeht
eine vorstellung; aber diese vorstellung
ist unmittelbares object, indem
sie den ausgangspunkt der erkenntniss
des subjectes macht.
Der verstand könnte nie zur anwendung
gelangen ohne dieses unmittelbare object
denn er geht aus von der sinnlichen
empfindung, dem unmittelbaren bewusst-
sein der veränderungen des leibes.
Der verstand ist in allen thieren und
allen menschen der nämliche, hat überall
dieselbe einfache form: erkenntniss
der causalität, übergang von wirkung
auf ursach u. von ursach auf wirkung

und nichts ausserdem.

Beim menschen kommt noch ein besonderes vermögen hinzu, die vernunft; sie hat nur eine funktion, die bildung der begriffe. Die begriffe aber werden einzig und allein aus den anschaulichen vorstellungen des verstandes gebildet: sie sind abgezogene vorstellungen.

Der begriff ist uns bekannt nach form u. gehalt; denn allen gehalt und bedeutung hat er allein durch seine beziehung auf die anschauliche vorstellung, ohne ~~welche~~ welche er werth- und inhaltlos wäre.

Was ist nun aber jene anschauliche vorstellung? ist sie ein gehaltloses bild, das wie im traume an unseren augen vorüberzieht? Keineswegs. Wir würden ihre wahre bedeutung nie erfassen, wären wir nur ein erkennendes subjekt. Aber diesem subjekt des erkennens ist sein leib auf zwei verschiedene weisen gegeben: einmal als vorstellung in verständiger anschauung, als objekt unter objekten und den gesetzen dieser unterworfen; sodann als das jedem unmittelbar bekannte, welches das wort wille bezeichnet. Jeder wahre akt meines willens ist sofort und unausbleiblich auch eine bewegung meines leibes:

Beim Menschen kommt noch die Vernunft hinzu als ein besonderes Vermögen; ihre Funktion ist die Bildung der Begriffe; diese selbst aber sind abgezogene ~~[illegible]~~ Vorstellungen.

Gehalt und Bedeutung hat der Begriff ~~nur~~ allein durch seine Beziehung auf die anschauliche Vorstellung.

Diese anschauliche Vorstellung ist aber kein gehaltloses Bild, das an unseren Augen vorüberzieht; ihre wahre Bedeutung würden wir nie erfassen, wären wir nur erkennendes Subject. allein diesem ~~[illegible]~~ Subject des Erkennens ist ein Leib gegeben einmal als Vorstellung, als Object unter Objecten u. deren Gesetzen unterthan, das andere mal als das jedem unmittelbar Bekannte, welches mit dem Worte „Wille" bezeichnet wird.

Jeder Act dieses Willens ist sofort auch eine Bewegung des Leibes.

ich kann den akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als bewegung des leibes erscheint. Der willens-akt und die aktion des leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene zustände, die das band der causalität verknüpft, sie stehen nicht im verhältniss der ursache und wirkung; sondern sie sind eines und das selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der anschauung für den verstand. Die aktion des leibes ist nichts anderes als der objectivirte, d. h. in die anschauung getretene akt des willens.

Alle objecte, die nicht unser eigene leib sind, die allein als vorstellungen unserm bewusstsein gegeben sind, sind einerseits, wie er, vorstellung und darin mit ihm gleichartig, andererseits, wenn man ihr dasein als vorstellung des subjectes bei seite setzt, ist das dann noch übrig bleibende, seinem inneren wesen nach, dasselbe, was wir an uns wille nennen. Eine anderweitige realität können wir der körperwelt,

Der Willensakt und die action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die als im Verhältniss der Ursache und Wirkung stehend; vielmehr sind sie identisch, nur zw. nur auf zwei verschiedene Weisen gegeben; einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.

Die action des Leibes ist nur der in die Anschauung getretene Akt des Willens.

Alle Objecte, die nicht unser Leib sind, sind einerseits, wie dieser, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig, anderseits, ihr Dasein als Vorstellung des Subjectes bei Seite gesetzt, ist das noch übrig bleibende dasselbe, was wir an uns Wille nennen. Eine anderweitige Realität kann der Welt nicht beigelegt werden.

nicht beilegen.
Alle willensakte haben ihren grund ausser sich, in den motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das, was ich zu dieser zeit, an diesem ort, unter diesen umständen will; nicht aber, dass ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will.
Deshalb sagen wir: der wille liegt ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation: nur seine erscheinung in jedem zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt.
Dieser ausser der erscheinung liegende wille ist das Kantische "ding an sich" und als solches gänzlich verschieden von seiner erscheinung und völlig frei von allen formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine objectivität betreffen, ihm selbst aber fremd sind.
Der wille an sich ist grundlos, er ist auch einer, als das, was ausser zeit und raum, dem principio individuationis, der möglichkeit der vielheit liegt.
Es trifft ihn nicht einmal die allgemeinste form aller vorstellung, die des objects für ein subject.

alle willensakte haben ihren grund in den Motiven. Diese bestimmen nur das, was ich zu der einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte, unter bestimmten Umständen will.

Der Wille liegt ausserhalb des gebietes des Gesetzes der motivation, nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist dadurch bestimmt.

Der ausser der Erscheinung liegende wille ist das Kantische „Ding an sich" und als solcher verschieden von seiner Erscheinung.

Die Formen, in welche der Wille eingeht, indem er erscheint, betreffen nur seine Objectivität, und sind ihm selbst fremd.

Der Wille an sich ist grundlos, er ist das ausser Zeit und Raum, dem principium individuationis, der Möglichkeit und Vielheit Liegende.
nicht einmal die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objects für das Subject trifft ihn

Dem Willen an sich, der das wahre Wesen des Menschen ausmacht, steht zur Seite der Intellekt, als sekundäres Phänomen. Der Intellekt ist physisch, der Wille metaphysisch.

Der Wille ist der Herr, der Intellekt sein Diener.

ausnahmsweise kann sich der Intellekt frei machen vom Dienste des Willens; von der Erkenntnis einzelner Dinge kann er sich zu der der Ideen erheben.

Dies erfolgt durch eine Veränderung, mittels welcher das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens wird.

Auf dieser Stufe betrachtet der Intellekt das einzelne Ding als die Idee seiner Gattung.

Dem willen als ding an sich, welcher das innere, wahre und unzerstörbare wesen des menschen ausmacht, steht zur seite der intellect als sekundäres phänomen, er ist physisch, während der wille metaphysisch ist. Während der wille allein das ding an sich ist, ist der intellect eine blosse erscheinung. Der wille ist der herr u. der intellect sein diener; der intellect geht ~~als~~ wie ein lohnbedienter vor dem willen einher, als leiter und führer, ~~oder~~ oder besser noch kann man sagen: er gleicht dem sehenden gelähmten, welchen der starke blinde, hier der ~~der~~ wille, auf den schultern trägt. Ausnahmsweise indessen kann sich der intellect frei machen vom dienste des willens; er kann sich von der erkenntnis einzelner dinge zu der der ideen erheben. Aber dies ~~kann~~ erfolgt nur durch eine veränderung, vermittelst welcher das anschauende individuum zum reinen subject des erkennens ~~wird~~. Auf dieser stufe angelangt, betrachtet er das einzelne ding als die idee seiner

gattung.

Die Ideen selbst sind die verschiedenen stufen, auf welchen die adäquate objectität des willens als ding an sich deutlicher u. vollendeter hervortritt. Diese Ideen sind die arten, die species jede von ihnen erscheint in unzähligen individuen, befangen in den ~~gestaltungen~~ formen des raumes und der zeit; unterworfen dem gesetze der causalität. Aber die Idee ist nicht der wille an sich, das ding an sich, denn sie ist noch behaftet ~~d~~ mit der allgemeinsten erkenntnissform, der des objekt-für-ein-subject-sein.

Die erkenntniss des objectes, nicht als einzelnen dinges, sondern als platonischer Idee, d.h. als beharrender form einer ganzen gattung von dingen; und zweitens: das selbstbewusstsein des erkennenden, nicht als individuums, sondern als reinen, willenlosen subjects der erkenntniss, dies sind die zwei unzertrennlichen bestandtheile, auf welchen die aesthetische betrachtungs-

Die Ideen selbst sind die verschiedenen Stufen, auf welchen die adäquate Objectivität des Willens als Ding an sich vollendeter hervortritt.

Sie sind die Arten, species, jede von ihnen in unzähligen Individuen, befangen in den Formen des Raumes und der Zeit, unterworfen dem Gesetz der Causalität.

Die Idee nicht der Wille an sich, noch das Ding an sich, weil behaftet mit der allgemeinsten Erkenntniss-form, der des Objectseins für ein Subjectsein.

Die Erkenntniss des Objectes als platonische Idee und das Selbstbewusstsein des Erkennenden als reinen, willenlosen Subjects der Erkenntniss sind die Bestandtheile, worauf die ästhetische Betrachtungsweise sich gründet, in ihr allein gehört die Kunst.

Nur ausnahmsweise entreisst sich der Intellect dem Dienste des Willens, und erhebt sich in das Gebiet der Kunst; gewöhnlich bleibt er mit dem Willen vereint, und tritt zu ihm in ein bestimmtes Verhältniss. Dies der letzte Theil der Schopenhauer'schen Philosophie.

Der Wille, an sich erkenntnisslos und ein blinder, unaufhaltsamer Drang, erhält durch die zu seinem Dienste entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniss von seinem Wollen, und von dem, was er sei, dass er nämlich nichts anderes sei, als diese Welt und das Leben, wie es aber ist.

Wem dieses Leben zusagt, der geniesse es froh, ohne Bangen vor dem Tode und dem Untergange seiner Individualität.

weise sich gründet: ihr allein gehört die Kunst.

Aber, nur ausnahmsweise, entreisst sich der intellect dem dienste des willens, und erhebt sich in die sphäre der Kunst – gewöhnlich bleibt er mit ihm vereint und tritt zu ihm in ein bestimmtes verhältniss. Dieses ~~zu untersuchen~~ beantwortet ~~ist~~ der letzte theil der ~~schopp~~ schopenhauerschen philosophie.

Der wille, welcher rein an sich betrachtet erkenntnisslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer drang ist, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem dienst entwickelte welt der vorstellung die erkenntniss von seinem wollen und von dem, was es sei, das er will, dass es nämlich nichts anderes sei, als diese welt, das leben, gerade so wie es dasteht.

Wem diese welt zusagt, der möge sie froh geniessen: er möge ihm nicht bange werden vor dem tode, vor dem untergange seiner individualität.

Unzählige individuen vergehen ja unaufhörlich und werden stets durch neue ersetzt: der intellect, aber,

der anschauende subject, in dem sie alle sich abspiegeln und für das sie nur da sind, dieses besteht unerschütterlich fort, für alle zeiten, ohne vergangenheit und ohne zukunft: es ist stets in der gegenwart, so wie der regenbogen unerschüttert dasteht am himmelsgewölbe, obgleich stets neue tropfen ihn bilden.

Wer aber tief in das wesen der natur eindringt, der erkennt mit schauder und ~~tiefer~~ inniger wehmuth, dass dieses ganze treiben des willens welches unaufhörlich die jahrhunderte ausfüllt und ~~dem gangenden~~ der dahineilenden zeiten spottet, dass es ziellos und zwecklos ist; dass das streben des willens nie befriedigt wird, dass die löschung seines durstes stets einen neuen, noch heftigeren erzeugt. Der philosoph erkennt, dass die ganze natur leidet, dass das innere wesen des willens durch und durch ein jammervolles leiden ist, in welchem die individuen sich gegenseitig zerfleischen. Da öffnet sich nur ein weg ~~der~~ zur erlösung: die entsagung.

unzählige Individuen vergehen und werden durch neue ersetzt; das Subjekt aber, in dem alle sich abspiegeln, besteht fort für alle Zeiten.

Ohne Vergangenheit und Zukunft ist das Subjekt oder das anschauende Subject, stets nur in der Gegenwart, gleich wie der Regenbogen sich unerschüttert [illegible] zeigt, obgleich stets neue Tropfen ihn bilden.

Dieses Treiben des Willens, das unaufhörlich die Zeiten ausfüllt, muss dem in das Wesen der Natur tiefer Eindringenden als ziellos und zwecklos erscheinen. + das Streben des Willens als nie befriedigt

Der Philosoph erkennt, dass die ganze Natur leidet, dass das innere Wesen des Willens ein jammervolles Leiden ist.

In der Entsagung öffnet sich ihm ein Weg zur Erlösung.

Dem Leben müssen wir entsagen; wollen wir nicht stets von Neuem das Spielzeug der Zeit und des Raumes und der unaufhörlich dahin rasenden Causalität werden; den Willen müssen wir verneinen in uns, im unserem Individuum.

Dies der Weg, den die frommen Büsser an den Ufern des heiligen Ganges eingeschlagen; den die Heiligen der ersten christlichen Jahrhunderte gewandelt.

wer seinen Willen in sich verneint, ist aus der Welt für immer erlöst.

Nach dem Gesagten fasst Schopenhauer die Individualität als das Unvollkommene auf, als das wahre Unglück des Willens, der sich darstellt als eine Reihe sich gegenseitig vernichtender Individuen.

Aufhebung der Individualität, Verneinung des Willens zum Leben, Loslösung unser selbst von allem Individuellen ist das Mittel, dieser Welt des Streites der Individualitäten zu entkommen und zum Siege zu gelangen.

Wollen wir nicht stets von neuem das spielzeug der zeit und des raumes und der unerbittlich dahin rasenden causalität sein, so müssen wir dem willen zum leben entsagen. Wir müssen ihn verneinen, und zwar in uns, in unserem individuum. Dies ist der weg, den die frommen büsser an ~~beide~~ den ufern des heiligen Ganges einschlugen; dieselbe verläugnung finden wir später bei den heiligen des ersten christlichen jahrhunderte. Wer seinen willen in sich verneint, der gehört nicht mehr dieser welt an, er ist aus ihr für immer erlöst.

Wir sehen, dass Schopenhauer die individualität als das unvollkommene auffasst, als das wahre unglück des willens, denn dieser stellt sich dar als eine reihe von individuen, die sich gegenseitig vernichten. Aufhebung der individualität ist also das einzige mittel, dieser welt des streites der individualitäten zu entkommen. Durch entsagung dem zeitlichen dasein, durch

verneinung des willens zum leben, durch allmählige lossreissung unser selbst von allem individuellen, gelangen wir zum siege. Wir verlassen den willen zum leben, die welt des raumes und der zeit, die welt der nach dem causalnexus verknüpften individuen und treten ein in das gebiet des freien, unbestimmten willens, für den es weder raum noch zeit giebt, wir treten zurück in das nichts. –

Wir verlassen den Willen zum Leben, die Welt der nach dem Causalnexus verknüpften Individuen, und treten ein in das Reich des freien, unbestimmten Willens, für den es weder Raum noch Zeit gibt, wir treten zurück in das Nichts.

Dies sind ungefähr die resultate zu welchem Schopenhauer ~~sein nachdenken nach langem ernstem und anstrengendem denken~~ gelangt ist und die er zu einem philosophischem system zusammengestellt hat. Indessen nicht nur die resultate verdienen unsere beachtung, sondern auch der weg auf dem die ~~erlang~~ ~~gefunden~~ erreicht (wurden), und desshalb müssen wir auch diesen, so ~~gut~~ weit es möglich ist, verzeichnen.

Dies die Resultate, zu welchen Schop. gelangt, und die er zu einem System zusammengestellt hat. Auf welchem Wege hat er sie erreicht? Diese Frage wollen wir im Folgenden zu beantworten versuchen.

Dieser abschnitt ist dem vorhergehenden anzufügen.

~~Seine methode~~

Schopenhauer erklärt, seine betrachtungsweise unterscheide sich ganz und gar von allen je versuchten philosophien. Alle seine vorgänger sind vom object oder vom subject ausgegangen und haben versucht das eine aus dem anderen zu erklären, und zwar nach dem satz vom grunde. Schopenhauer hingegen hat das verhältniss zwischen object und subject der herrschaft dieses satzes entzogen und ihr das object allein überlassen. Deshalb geht er aus von der vorstellung, welche schon object und subject in sich enthält und voraussetzt, da das zerfallen in object und subject ihre allgemeinste und wesentlichste form ist.

Die vorstellungen ~~aber~~, und zwar die anschaulichen, bilden die grundlage jeglichen wissens; dieses aber beruht stets auf erfahrung. Dies ist der einzige weg, den die wissenschaften einzuschlagen haben, ausgenommen, die mathematik, als welche

Indem Sch. erklärt, dass seine Betrachtungsweise sich gänzlich von allen jemals versuchten Philosophien ~~[illegible]~~ unterscheide, sagt er, alle seine ~~[illegible]~~ Vorgänger seien vom Obiect oder vom Subiect ausgegangen, ~~[illegible]~~ indem sie das Eine aus dem andern zu erklären versucht hätten nach dem Satze vom zureichenden Grunde.

Sch. hat das Verhältniß zwischen Obiect und Subiect der Herrschaft dieses Satzes entzogen, und ihr das Obiect allein überlassen.

Darum geht er von der Vorstellung aus, welche schon Obiect und Subiect in sich enthält, da das Zerfallen in Obiect und Subiect ihre allgemeinste und wesentlichste Form ist.

Die Vorstellungen bilden die Grundlage jeglichen Wissens, dieses aber beruht auf Erfahrung. Dies der einzige Weg, den die Wissenschaften einzuschlagen haben, die Mathematik ausgenommen, welche a priori [illegible] wird.

a priori construirt wird. Aber selbst in dieser sollte eine klare anschauung dem beweise vorangehen. Indessen alle wissenschaften sind nur bruchstüke eines ganzen, sie geben nicht den letzten aufschluss über das wesen der dinge. Jede einzelne wissenschaft kann zwar von einem höheren standpunkte aufgefasst werden und gleichsam ihre specielle philosophie hervorbringen, es sind dies aber stets nur vorarbeiten, die ein willkommenes material für die eigentliche philosophie liefern.

Wo ~~aber~~ wenn die einzelnen wissenschaften aufhören, da fängt die philosophie an. Wir können sie auch metaphysik benennen; denn sie ist die lehre vom bewusstsein und dessen inhalt überhaupt, die lehre vom ganzen der erfahrung, als solcher. Sie geht nicht, wie die andern wissenschaften, der betrachtung nach, welche der satz vom grunde erheischt, sondern sie hat diesen selbst zu ihrem gegenstande,

alle Wissenschaften sind indess nur Bruchstücke eines Ganzen; den letzten Aufschluss über das Wesen der Dinge geben sie nicht.

Die einzelnen Wissenschaften liefern nur ein willkommenes Material für die eigentliche Philosophie.

wo ~~dies~~ jene aufhören, da fängt die Philosophie an. Diese können wir auch Metaphysik nennen, als die Lehre vom Bewusstsein und dessen Inhalt ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ überhaupt.

Den Satz vom Grunde hat sie zu ihrem Gegenstande selbst. Sie ist der Grund aller Wissenschaften, aber höher dem Range nach als diese, und der Kunst fast ebenso, als der Wissenschaft verwandt.

Sie ist der grundbass aller wissenschaften, ist aber höherer art, als diese und der kunst fast so sehr, als der wissenschaft verwandt.

Das criterium aller ~~erfahrung~~ wahrheits ist die ~~wahrheit~~ erfahrung; von ihr geht auch die philosophie aus, und zwar von der, die ihr am unmittelbarsten gegeben ist, von der inneren erfahrung, dem selbstbewusstsein. Während die anderen wissenschaften sich auf einzelne richtungen der erfahrung stützen, die sie in ihren experimenten verfolgen, so stützt sich die ~~ganze~~ philosophie auf die ganze erfahrung, ihre möglichkeit, ihre inneren und äusseren bestandtheile, auf ihre form und ihre substanz.

Deshalb ist die einzig wahre methode die inductive, welche sich vom besonderen zum allgemeinen erhebt, ohne die transcendenz auszuschliessen.

Das medium aller erfahrung ist der intellect, sammt seinen vorstellungen; dies medium muss die philosophie zuerst untersuchen. Sie wird zu darlegen haben die gesetze und

Das Criterium aller Wahrheit ist die Erfahrung; von ihr u. zwar von der inneren Erfahrung, dem Selbstbewusstsein, geht auch die Philosophie aus.

~~Stützt~~ (stützt sich / sie) und zwar (auf die ganze Erfahrung) auf ihre inneren und äusseren Bestandtheile, auf ihre Form und ihre Substanz.

Deshalb ist die Induction die einzig wahre Methode, vom Besonderen zum Allgemeinen sich erhebend, ohne darum die Transcendenz auszuschliessen.

Das Medium aller Erfahrung ist der Intellect, diesen muss die Philosophie zuerst untersuchen. Sie wird darzulegen haben die Gesetze und Formen des Intellectes; ihre Gültigkeit und ihre Grenzen.

Diese Aufgabe fällt der Vorphilosophie anheim, welche zwei Abschnitte enthalten wird: die Lehre von den einfachen und die Lehre von den abstrakten Vorstellungen oder die Theorie der Vernunft.

Diese Vorphilosophie begründet die eigentliche Philosophie oder Metaphysik, welche die Aufgabe hat, die Natur als ein Ganzes von Erscheinungen aufzufassen und darzulegen, in deren Innerem ein Wesen wirkt, welches Kant das Ding an sich benannt und das Schopenhauer im Willen gefunden zu haben meinte. Dieser Wille an sich ist die absolute Realität.

Die Metaphysik oder reelle Philosophie, welche in der Erfahrung wurzelt und den Willen an sich als das Innere jeder Erscheinung nachweist, hat drei Stufen: Natur, Kunst, Ethik.

formen des intellectes, ihre gültigkeit und ihre gränzen.

Diese aufgabe fällt der vorphilosophie anheim; diese wird naturgemäss zwei abschnitte enthalten: die lehre von den einfachen vorstellungen oder dianoiologie, und die lehre von den abstracten vorstellungen, den begriffen, oder die theorie der vernunft.

Diese vorphilosophie begründet die eigentliche philosophie oder metaphysik. Die aufgabe dieser ist, die natur als ein ganzes von erscheinungen aufzufassen und darzulegen, in deren innerem ein wesen wirkt und sich entwickelt welches Kant das ding an sich benannt und welches Schopenhauer im Willen gefunden zu haben meint. Dieser wille an sich ist die absolute realität.

Die reelle philosophie oder metaphysik, welche sich nicht auf abstracten und oft leeren begriffen erhebt, sondern in der erfahrung fusst und stets von anschaulichen vorstellungen aus-

geht, diese philosophie, welche den willen an sich als das innere jeder erscheinung nachweiset, hat drei stufen, wie sie sich auch im willen vorfinden, um seinen höchsten ausdruck zu ermöglichen. Wir erhalten demnach eine dreifache philosophie oder metaphysik; die der natur, die der kunst und die der sitten.

Vor einer sache warnt Schoppenhauer ganz besonders: vor der historischen auffassung der welt. Die ~~philosoph~~ historische methode ist, nach ihm, durch und durch verwerflich, denn ihr zufolge giebt es in der welt ein werden oder gewordensein, und führt stets zu vielfach variirten kosmogonien und somit zu einem ersten grunde oder ungrunde. Da aber die zeit nicht eine bestimmung des dinges an sich ist, sondern nur der erscheinung anhaftet, da ein früher oder später für das ding an sich gar keine bedeutung hat, so ist diese art des philosophirens gänzlich zu verwerfen.

Ganz besonders warnt Sch. vor der historischen Auffassung der Welt. Die historische Methode ist ihm durchaus verwerflich, denn da ihr zufolge in der Welt ein Werden und Gewordensein statthabend wird, so kommt man zu vielfach variirten Kosmogonien und damit zu einem ersten Grunde oder Ungrunde.

Da aber die Zeit nicht eine Bestimmung des Dinges an sich ist, sondern nur der Erscheinung anhaftet, und somit ein Früher oder Später für das Ding bedeutungslos ist, so ist jene Art des Philosophirens eben zu verwerfen.

Nicht nach dem Woher und Wohin, noch nach dem Warum frage die ächte Philosophie, sondern immer nur nach dem Was der Welt. Das immer sich gleich bleibende Wesen der Welt und ihre Ideen sind Gegenstand ihrer Betrachtung.

Die ächte philosophie, sagt Schopenhauer fragt nicht nach dem woher und wohin und warum, sondern überall und immer nach dem was der welt: sie betrachtet nicht die ~~welt~~ dinge nach irgend einer relation, als werdend und vergehend, sondern das, was nach dieser betrachtungsart noch übrig bleibt, das immer sich gleiche wesen der welt und ihre ideen.

Überhaupt vernachlässigt Sch. die Geschichte ganz. Das Allgemeine in ihr ist ihm bloss in den Hauptperioden bestehend, ohne dass sich aus diesen die besonderen Begebenheiten ableiten lassen; diese seien nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff [illegible] zufolge coordinirt.

Ueberhaupt vernachlässigt Schopenhauer die geschichte ganz, er findet in ihr keine subordination, wie in den andern wissenschaften; das allgemeine in ihr bestehe bloss in den hauptperioden, aber aus diesen lassen sich die besonderen begebenheiten nicht ableiten. Sie sind nur der zeit nach subordinirt, dem begriffe aber zufolge coordinirt: daher sei die geschichte zwar ein wissen, aber keine wissenschaft.

Daher sei die Geschichte zwar ein Wissen, aber kein Wissenschaft.

Dies die Verfahrungsweise Schopenhauer's, welcher die Ergebnisse seiner Lehre [illegible] wollen wir im folgenden untersuchen.

Nachdem wir so auch die verfahrungsweise unseres philosophen in kurzen zügen dargethan haben, wollen wir die einzelnen ergebnisse seiner lehre näher untersuchen.

Der intellect.

Schopenhauer geht von der vorstellung aus; mit ihr ~~ist~~ sei auch stets das erkennende subject gegeben.
Das subject des erkennens selbst ~~könne~~ nie gegenstand einer untersuchung werden, weil sich das subject nicht vom erkennen trennen lasse ~~könne~~. (~~Wrz. 134~~) ("Wurzel" 134) Die verschiedenen erkenntnisskräfte hingegen des subjects werden aus den vorstellungen ~~abstr~~ erschlossen; sie werden als die subjectiven correlate der vorstellungen aus ~~ihren~~ den ~~einzelnen~~ verschiedenen klassen dieser abstrahirt. ~~Ist das object als~~ Mit dem auf irgend eine weise bestimmten objecte ist sofort auch das subject als auf eben solche weise erkennend gesetzt. (wurzel, 134 u. 135)
Wir sehen schon aus diesen wenigen anführungen, dass Schopenhauer auf dem gebiete der vorstellung das subject vom object gar nicht geschieden hat und auch ~~dies~~ es ~~nicht~~ zu vermögen ~~vorgiebt~~ leugnet. Wir würden ~~operiren~~ also ~~eigentlich~~ mit ~~dem~~ einem product zweier unbekannten factoren operiren, (von denen wir den einen

vermittelst jenes allein bekannten products auffinden sollen. Dies ~~ist~~ ist aber schlechthin unmöglich. †)

Schopenhauer nimmt, wie gesagt, die vorstellungen als gegeben an, klassificirt sie und bestimmt darnach die erkenntnisskräfte des subjects.

Er findet 4 arten von vorstellungen, die er ~~neben~~ mit einander coordinirt: die anschaulichen oder concreten, die abstracten, die apriori gegebenen formanschauungen des raumes und der zeit und endlich den eigenen leib des erkennenden subjectes. Diesen 4 classen von vorstellungen oder objecten entsprechen 4 subjective correlate der erkennenden intellects, und zwar in entsprechender reihenfolge: verstand, vernunft, reine sinnlichkeit, innere sinn oder selbstbewusstsein.

Da ferner alle vorstellungen stets unter einander nach einem bestimmten gesetze verknüpft sind, welches Sch. im satz vom grunde gefunden zu haben meint, so entsprechen jenen vier arten von objecten ebenfalls vier formen des satzes vom zureichenden grunde, und zwar in fol-

†) Trotzdem wird uns eine analyse der vorstellg gegeben: wir erfahren was an derselben von außen herrührt u. was das subject hinzugethan hat. Dies ist ein offenbarer widerspruch, den Schopenhauer nicht gelöst hat. Er vermochte es auch nicht. Denn ~~bei~~ für ihn ~~ist~~ giebt es nur eine ~~einzige~~ sinnliche vorstellung ~~und object dasselbe~~ welche object für das subject ist; hierdurch wird aber ~~wodurch~~ jegliche analyse unmöglich gemacht ~~wird~~. Von der ~~vorstellung~~ pflanze, die ich heute erblicke, ~~habe ich~~ mache ich mir eine vorstellung, welche durch die sinnliche gegenwart des gegenstandes bedingt ist. Nach einigen tagen ist die pflanze verwelkt und verschwunden, aber ich habe noch eine vorstellung von ihr. Diese unterscheidet sich indessen bedeutend von jener ersten. Schopenhauer hat nun nicht nur diese beiden arten von vorstellungen, die objective und die subjective, nicht von einander geschieden, sondern er hält schon jene objective vorstellung für gleichbedeutend mit dem object und gesteht diesem object keine andere existenz zu, als die, die durch mein vorstellen bedingt ist. Da nun ferner die vorstellung für Schopenhauer ein werk des verstandes ist und eigentlich nur durch diesen geschaffen, so würde er nur subjective vorstellungen ~~werden~~; die frage aber nach einem object an sich hätte gar keinen sinn, wie dies auch öfters von ihm behauptet wird. ~~er kennt ausser der subjectiven vorstellung kein object-an-sich, und somit kann er auch~~ ~~Kein~~ Ein subject-an-sich kann er natürlich auch nicht kennen.

Nehmen wir indessen die vorstellungen Schopenhauer's, ohne rücksicht auf irgend welche ihnen entsprechende objecte und sehen wir zu, ob er bei behandlung derselben die menschliche erkenntniss ~~theorie~~ erschöpft hat.

gender reihenfolge : satz des werdens, des erkennens, des seins, des wollens. Diese lehre, welche den ganzen kern der schopenhauerschen philosophie enthält, welche ihr katechismus genannt werden kann, hat unser philosoph in einem besonderen werke : "über die vierfache wurzel des satzes vom zureichenden grunde" - entwickelt, die ~~wird~~ der kürze wegen bei etwaigen citaten als "wurzel" bezeichnen werden.

Wenn wir nun diese 4 klassen von vorstellungen genauer betrachten, so verwundern wir uns zunächst über die Er werden scheidung der beiden ersten klassen. ~~Schopenhauer hat~~ den concreten oder anschaulichen vorstellungen die abstracten oder gattungsbegriffe gegenüber gestellt. Die ersteren ~~sollen~~ ~~kommen~~, ausser dem menschen, auch den thieren zukommen, die zweiten sind alleiniges besitzthum des vernünftigen wesens. Nun ist es aber eine klar einleuchtende thatsache, dass die einzelwesen, welche wir ausser uns wahrnehmen und zu unser vorstellung bringen, stets, sobald wir dies mit dem ~~im~~ gehörigen grade von klarheit vollbracht haben, uns mit dem charakter der art und gattung behaftet erscheinen. Es sind dies zwei rasch aufeinander folgenden ergebnisse einer und derselben denkthätigkeit. Ist das entstehen der ersteren durch sinnliche empfindung bedingt, so ~~ist~~ sind es nicht weniger die zweiten.

~~dritte gattung : sie umfasst die apriorischen formen des raumes und der zeit~~, ihr subjectives correlat soll die reine sinnlichkeit sein. Wir können uns aber schwer klar machen, was Schopenhauer mit dem worte "reine sinnlichkeit" gemeint hat. Sie soll sich mit der mathematik befassen. Aber der inhalt der mathematik besteht in begriffen, die so entstanden sind, wie alle anderen. Dass sie weit leichter angeschaut werden wegen ihrer einfachheit, das thut doch nichts zur sache. Das verhältniss

Jede vorstellung bezeichnet einen allgemeinen unterschied am dasein (Braniss, logik, 36): die einzelvorstellung, der artbegriff und der gattungsbegriff sind die ~~resultate der sich~~ auf einander folgenden resultate eines und denselben denkactes, der sich vom besondern zum allgemeinen erhebt; sie haben beide denselben gemeinschaftlichen ursprung, in dem empfundenen dasein und dem jenes bestimmenden denken. Ihr gemeinschaftliches kennzeichen ist, dass sie beide auf empfindungen zurückweisen, die gegeben sind, selbst aber vom denken gesetzt werden. Wir werden sie zusammen nach Braniss vorgange als sinnliche begriffe bezeichnen, welcher name ihre wesenheit am besten darlegt.

Ganz anders verhält es sich mit den mathematischen begriffen. Sie sind nach Schopenhauer kein werk des verstandes, auch nicht das der vernunft; sie sind das erzeugniss der reinen sinnlichkeit und nur für diese da. Denn nur so kann Schopenhauer diesen ausdruck aufgefasst haben, wenn er die reine ~~sinnliche~~ sinnlichkeit ihr subjectives correlat nennt. Da die sinnlichkeit nach Schopenhauer in äussere und innere zerfällt, von denen die erstere ~~zur form~~ den raum, die zweite aber die zeit zur form hat, so wäre für die geometrie der äussere sinn ihr correlat und sie durch ihn hervorgebracht. Der äussere sinn an und für sich kann aber nichts hervorbringen. Er kleidet, nach Schopenhauer, die empfangenen eindrücke ein in die prädisponirt ~~bi~~ vorliegende raumform; empfängt er aber nichts von aussen, so kann er auch nichts einkleiden. Sagt nun Schopenhauer, dass die form des äussern sinns a priori angeschaut wird (Wurzel 123), so kann dies nicht vom äussern sinn, sondern nur vom ~~denken~~ intellect bewirkt werden ~~wird~~, sondern durch eine ~~ein~~ spontane thätigkeit ~~alleiniges werk~~ des denkens. Da ferner ~~aber~~ diese anschauung durch keine sinnliche empfindung, ~~hervorgerufen~~ hervorgerufen wird ~~ist~~, ~~den~~ so können wir unmöglich ~~keit~~ die sinnlichkeit als ihre urheberin bezeichnen.

aber der mathematischen begriffe unter einander, kann unmöglich durch die reine sinnlichkeit erfasst werden: es ist dies sache der vernunft.

Wenn ich mir eine reihe von kleinen pyramiden aufstelle, so sind dies ~~vorstellungen~~ objecte, die ~~mit~~ allen anderen concreten objecten gleichartig, also in die erste schopenhauersche classe fallen müssen. Zwischen dem begriff pyramide und einer anzahl kleiner aus lehm construirten figuren, ist doch dasselbe verhältniss, wie zwischen jedem anderen begriffe, und seinen einzelnen vorstellungen, die er umfasst. Wir können demnach unmöglich die mathematischen begriffe von den vernunftbegriffen trennen, und ebenso wenig für sie einen bestimmten seinsgrund annehmen: er kommt ihnen in demselben grade zu, wie allen ~~anderen begriffen~~.

Man kann den grund des seins vom grunde des erkennens nicht trennen. Im vergleiche mit den anschaulichen vorstellungen, von welchen er abstrahirt ist, existirt der begriff, er ist bleibend während jene vergehen. Dasselbe sein wird auch den begriffen der mathematik zu theil.

Der ~~un~~ charakter des vierten objectes ist ~~ebenfalls~~ sehr schwer festzustellen. Kein object ohne subject, sagt Schopenhauer öfters. Dieses vierte object, unser eigener leib, soll nur einmal zur ersten klasse der objecte gehören, zu den anschaulichen vorstellungen, und dann wäre ~~ist~~ natürlich der verstand sein subjectives correlat. Aber ausserdem ist den leib ~~er~~ noch unmittelbares object und bildet als solches für sich allein eine besondere classe. Was ist in diesem zweiten falle seine subjectives correlat? Schopenhauer antwortet: ~~der~~ die innere sinn~~lichkeit~~. Dieser und das selbstbewusstsein sollen sein ~~sind~~ dasselbe. (Wurzel 136)

Der satz vom grunde tritt hier auf als satz vom zureichenden grunde des handelns, als gesetz der motivation. (Wurzel 138).

Die reinen raum und zeitanschauungen werden nun aber ~~in~~ mathematischen begriffen umgestaltet, ganz wie die anschauungen der aussenwelt untergebracht werden unter art- und gattungsbegriffe. Die geistesthätigkeit, vermittelst welcher der intellect dieses zu stande bringt, ist in beiden fällen dieselbe. Wir haben abstracte vorstellungen, welche einmal auf anschauungen der aussenwelt, ein anderes mal auf reine formanschauungen zurückweisen; unmöglich können wir diese ~~alle~~ drei denk-objecte coordiniren sondern die abstracten werden als etwas sekundäres hinter den concreten und den mathematischen vorstellungen zu stehen kommen.

Die concreten objecte, welche die gesammtheit der welt ausmachen, stellen sich stets dar als verändernd, als wirkend. Die äussere welt ist durch und durch causalität. Die causalität aber erkennt einzig der verstand: darum hat ihn Schopenhauer als subjectives correlat der äusseren objecte erklärt. Unser unmittelbares object aber, unser leib stellt sich uns dar als handelnd, das handeln erfolgt auf motiven. Insofern also der leib durch sein handeln object für unsern intellect wird, kann ihm nur dasselbe correlat entsprechen, wie allen andern wirkenden objecten, nämlich der verstand.

Wenn Schopenhauer sagt, die motivation ist die causalität von innen gesehen (Wurzel 138), so kann er doch für eine und dieselbe sache, die nur auf zweifache weise gegeben ist, mittelbar und unmittelbar, nicht zwei verschiedene subjective correlate aufstellen.

Wenn er endlich noch hinzufügt,

dass das wollende subject, also das motivirte wollen, identisch ist mit dem erkennenden subject, (Wurzel 137) so ist er eben in einen widerspruch gerathen, den er nicht zu lösen vermochte. Er erklärt diese identität für den ~~welt~~ weltknoten, für ein unerklärliches räthsel - aber er hätte das vierte object nicht aufstellen sollen. Es hilft ihm nichts, dass er es unmittelbares object, sogar objectität des willens benennt, das subject, das ich, lässt sich nicht verwischen. Dieser irrweg hat ihn aber zur verläugnung des ich geführt ~~denn~~ und dies ist der zielpunkt seiner lehre.

Die sonderung von vier verschiedenen objecten hat übrigens Schopenhauer nicht beibehalten: er spricht im ~~seines~~ ersten buche hauptwerkes nur von vorstellungen und von ~~obj~~ begriffen. Die ersteren umfassen sowohl die concreten objecte, als auch unseren leib; die zweiten umfassen auch die mathematischen begriffe.

Unser leib, die objectität unseres willens wie Schopenhauer sagt, oder besser, die objectivation unseres wollenden ich kann unmöglich eine nur objective, eine durch den intellect bestimmte existenz haben. Allerdings gehört er unter die concreten objecte der aussenwelt, aber ausserdem ist er noch etwas. Dieser zweite inhalt unseres selbst wird keineswegs dadurch erklärt, dass wir ihn noch einmal zu einem besonderen object machen: anstatt vom wollenden ich zu sprechen, bleibt Schopenhauer stets bei seiner objectität. Dadurch ist das ich aus seiner philosophie gebannt. Wir geben gerne zu, dass mit diesem worte ein ungeheurer und nicht zu entschuldigender missbrauch getrieben worden ist, aber dies berechtigte noch nicht unsern philosophen, das wort gänzlich zu streichen.

Wir wollen jedoch unserer untersuchung nicht vorgreifen; wir werden über die ~~mangel~~ verbannung des ich im abschnitt über den willen, und

in dem über die ethik zu sprechen haben.

Nachdem wir die verschiedenen vorstellungen zurückgeführt haben auf zwei gattungen, die sinnlichen begriffe und die verstandes begriffe ~~die concreten oder anschaulichen und die abstracten~~, betrachten wir die entstehung der anschaulichen vorstellung. Schopenhauer erklärt die anschauung für intellectuel und sagt „dass sie in der hauptsache das werk des verstandes“ sei, welcher, mittelst der ihm eigenthümlichen form der causalität und der dieser untergelegten der reinen sinnlichkeit, also zeit und raum, aus dem rohen stoff einiger empfindungen in den sinnesorganen diese objective aussenwelt schafft und hervorbringt. (Wurzel 50)

Zugleich erklärt er, dass die welt da draussen keineswegs objectiv-real und ohne unser zuthun vorhanden sei, und erst durch die blosse sinnesempfindung in unsern kopf hineingelangt, woselbst sie wie da draussen, noch ein mal dastände. (Wurzel 57).

~~Schopenhauer~~ Hierauf versucht er ~~hierauf~~ eingehend zu beweisen, wie die sinnliche empfindung gar nichts objectives enthalten, könne

Die drei zuerst erwähnten vorstellungen (objecte) lassen sich demnach bezeichnen als sinnliche (einzelbegriffe, art- und gattungsbegriffe) und verstandes- oder mathematische begriffe.

Bevor wir nun die frage beantworten, ob Schopenhauer hiermit das ganze menschliche denken und wissen hinreichend erschöpft habe,

wie erst der verstand sich ihrer data bemächtigt, und aus diesen, vermittelst der formen des raumes und der zeit und nach dem gesetze der causalität die objective anschauung hervorbringt. Diese auffassung ist zu wichtig und für das ganze system dieser philosophie zu entscheidend, als dass wir sie stillschweigend umgehen könnten. Der beweis Schopenhauers ist folgender: Beim sehen beschränkt sich das zur vorstellung gegebene material auf die empfindung der retina, und diese läuft trotz ihrer mannigfaltigkeit, zurück auf den eindruck des hellen und dunkeln nebst ihren stufen und den eigentlichen farben. Diese empfindung aber ist durchaus subjectiv; sie ist nur innerhalb des organismus und unter der haut vorhanden. Sie besteht also einzig und allein in besonderen und mannigfaltigen ~~modificationen unse~~ affectionen unseres auges, die nichts gemein haben mit der gestalt, lage, nähe oder ferne von dingen ausser uns. Aus diesem so beschränkten stoff, wie hell, dunkel und farbe, schafft der

verstand durch seine so einfache function
des beziehens der wirkung auf eine ursache
unter beihülfe der ihm beigegebenen
anschauungsform des raums, die viel-
gestaltete sichtbare welt. Dass er
es aber vermag, <u>beruht zunächst auf
der beihülfe, die hier die empfindung
selbst liefert</u>, indem die retina, als
fläche, ein nebeneinander des eindrucks
zulässt; zweitens, dass das licht
stets in geraden linien wirkt, auch
im auge selbst geradlienigt gebrochen
wird; endlich, dass die retina die fähig-
keit besitzt, auch die richtung in der
sie vom lichte getroffen wird, unmittel-
bar mit zu empfinden. Hierdurch
zeigt der blosse eindruck auch schon
die richtung seiner ursache an.
Der übergang aber zu diesem object
als ursache, setzt schon die erkenntniss
des causalverhältnisses, wie auch
die gesetze des raumes im intellect
voraus. (-Wuss

Dass aber der intellect diesen übergang von der empfindung zum object, als zu ihrer ursache macht, dies setzt im intellect die ~~vort~~ ~~erk~~ kenntniss des causalgesetzes u. der gesetze des raumes voraus.

Hierauf beschreibt Schopenhauer
auf welche weise der intellect aus
der empfindung die anschauung
schafft.
Zuerst dreht der intellect den
eindruck des objectes, welcher verkehrt

auf der retina eintrifft, um, und stellt ihn aufrecht. Dann macht der intellect das zwei mal empfundene zu einem einfach angeschauten, indem obgleich jedes auge den eindruck von einem gegenstand erhält, dieser sich doch nur einfach darstellt.
Drittens construirt der verstand aus den im auge gewonnenen flächen Körper; er fügt also die dritte dimension hinzu, indem er die ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewussten raume, nach maassgabe der art ihrer einwirkung auf das auge und der gradationen des lichtes und schattens, causal beurtheilt.
Eine vierte verstandesoperation besteht im erkennen der entfernung der objecte von uns: es ist dies die dritte dimension, von der wir eben sprachen. Die empfindung beim sehen liefert uns die richtung, in der die objecte liegen, aber nicht deren entfernung, ihren ort; diese kann nur durch den verstand herausgebracht werden hauptsächlich vermittelst des—

schewinkels. ~~Da dieser aber an und für sich ungenügend ist~~

Dieses ganze geschäft des sehens vollzieht also der verstand allein durch seine eigene form, welche das causalitäts-gesetz ist, ganz unmittelbar und intuitiv, ohne beihülfe der reflexion, der abstracten erkenntniss.

Obgleich aber der rein formale theil der empirischen anschauung, also das gesetz der causalität, nebst raum und zeit, a priori im intellect liegt, so ~~ist ihm~~ erlangt er doch ~~nicht~~ die anwendung desselben erst mühevoll, durch übung und erfahrung.

Diesen eingehenden beweis hat Schopenhauer ×Wurzel, 56–70 geliefert. Da er für seine ganze lehre, besonders für seine idealität des raumes und der zeit, entscheidend ist, und er selbst in seinem hauptwerke öfters auf ihn zurückweisst, so haben wir ihn hier getreulich, in kurzem auszuge gegeben.

Der geneigte leser wird schon aus diesem auszuge ersehen haben, dass dieser ganze beweiss wenig ~~f~~ zu gunsten der lehre unserer philosophen aussagt und ~~seine annahmen~~ die consequenzen, welche er ~~auf die~~

seiner darlegung abgewinnen will, ungemein erzwungen ~~sind~~ ~~er sich stützt~~, gänzlich falsch sind.

Die analyse der sinnes empfindungen ist deshalb so schwierig, weil wir von der ~~zur~~ zeit wo sie das erste mal eintraten, sehr wenig im gedächtniss behalten haben, ferner wir nicht allein durch allmähliges üben unserer sinne und durch versuche mit der aussenwelt bekannt wurden, sondern sehr oft durch die belehrungen älterer personen geleitet einen theil ihres erfahrungsschatzes fertig übernahmen.

So viel steht jedoch fest, dass das sehen, ebenso wie die thätigkeit der andern sinne, ein vorgang ist, der durch zwei verschiedene factoren bewerkstelligt wird: die von aussen kommende empfindung und die von innen hinzutretende bestimmung der empfindung. Schopenhauer giebt zu, dass der eindruck im auge ~~schon~~ auch die richtung des objectes angiebt von welchem er ~~h~~ herrührt. Hiermit ist aber auch schon die form des objectes gegeben. Denn die lichtstrahlen, welche z. b. von ~~einem~~ den drei ecken eines blaugefärbten dreiecks unser auge

treffen, führen uns eben zu diesen drei ecken. Die a priori im intellect vorliegende form des raumes kann unmöglich allein ein dreieck ~~construiren helfen~~ vorstellen, wenn ~~das auge statt eines dreiecks~~ nicht schon die empfindung selbst eine anleitung dazu gäbe. ~~etwa bloss einen blauen strich oder punkt empfände~~. Ueberhaupt sagt Schopenhauer gar nicht, dass die form durch den intellect gebildet wird: denn nach ihm dreht derselbe nur das verkehrte eintreffende bild um, dann stellt er die einheit des objectes fest, obgleich zwei bilder von demselben im auge vorhanden sind. Wir sehen also, dass bis hierher der intellect an der form des gesehenen objectes nichts ändert, die ja überhaupt durch den vollständigen farbeneindruck, wie ihn Schopenhauer annimmt, schon gegeben ist. Nun soll aber der intellect die dritte dimension hinzufügen. Es könnte demnach scheinen, dass nur die fläche objective realität habe, während die dritte ausdehnung der körper, durch den intellect zu der empfindung hinzugethan, nur subjectiven werth hätte, und nur für ihn da ~~ist~~ wäre.

Aber Schopenhauer sagt ja, dass neben dem eindruck des lichtes, auch der des schattens im auge sich einfindet. Wenn ~~wir~~ von einem blaugefärbten würfel zwei angränzende flächen unser auge treffen, so wird offenbar die etwas weiter abliegende heller oder dunkler, je nach der beleuchtung erscheinen. Sie werden aber nie denselben ~~[illegible]~~ farbeneindruck hervorbringen; die eine wird ~~offenbar~~ stets etwas schattirt erscheinen. Ursprünglich werden wir also statt zweier, eine fläche im auge wahrnehmen, von der aber ein theil tiefer gefärbt erscheinen und deshalb abstechen wird. Die richtung dieses dunkleren theiles zu bestimmen, vermag nicht der verstand wie Schopenhauer behauptet, und noch weniger a priori; sondern endgültig kann darüber nur ~~unsere~~ die bewegung unseres leibes zum gegenstande hin und der tastsinn entscheiden. Mit der entfernung des gegenstandes steht es ebenso: was hilft uns, dass der verstand a priori die gesetze des raumes construiren kann, wie Schopenhauer ~~[illegible]~~ allerdings richtig annimmt, wir würden

doch wie die entfernung des gegenstandes erfahren, wenn wir nicht zu ihm hingingen. Die bestimmung der entfernung ist einzig und allein sache der erfahrung: wir können zwar nicht zu allen dingen hingelangen, aber auch diesen weisen wir ihren wahren ort an, nach analogie derer, die wir erreichen können. Alles maas ist werk der erfahrung: a priori können wir uns dasselbe gar nicht vorstellen. Entscheidend übrigens für den vorgang des sehens sind beobachtungen, die mit operirten blindgebornen angestellt wurden, und Schopenhauer hat einige fälle zusammengestellt (Wurzel 80). Aber was beweisen diese fälle? dass die leute gleich nach der operation licht, farben und umrisse der gegenstände wahrnahmen, und erst später, durch bewegung ihres leibes und durch anwendung des tastsinns die vollständige objective anschauung der gegenstände erlangten. Was geht also der erfahrung voraus was ist ihre unerlässliche bedingung? Das, was Schopenhauer das causalitätsgesetz ~~genannt hat~~. Er hat es

des sehens

An diesem einzelnen fall (haben wir klar vor uns die erkenntnisslehre Schopenhauer's von den anschaulichen vorstellungen. Sie ist aber schon in diesem theile mangelhaft. Äussere sinnlichkeit und verstand bringen ihr zu folge die ganze äussere, reale welt zu stande. (a) Das ist aber bei weitem nicht so. Der verstand dessen aufgabe die vollziehung des causalitätsgesetzes ist, das aufsuchen der ursache zum empfundenen sinneseindruck, kann wohl die fertige vorstellung nach aussen verlegen und ihr ihren platz im raume anweisen, unmöglich aber sie zu stande bringen. Es würde dies also nur sache der äusseren sinnlichkeit sein. Aber diese empfängt nur eindrücke; sollte nun auch der raum als anschauungsform in ihr bereit liegen, so ist noch gar nicht erklärt, auf welche weise sie vermittelst dieses raumes eine vorstellung zu stande bringt. Die sinnlichkeit besteht aus mehreren einzelnen sinnen; welcher von ihnen schafft die concrete vorstellung aus den unbestimmten eindrücken, welche er empfangen. Ich kenne nur eine geistesthätigkeit, welche dies bewerkstelligen kann, nämlich die phantasie, die einbildungskraft. Sie schafft ja ohne äusseren anlass so viele bilder, die um uns herumgaukeln, sie allein kann die empfindungen der sinne in eine lebendige, wirkliche gestalt einkleiden. Alle bilder, die sie auf eigenen antrieb hervorbringt, sind zusammengesetzt aus bestandtheilen der aussenwelt. Diese aber nehmen wir durch die sinne auf; sie allein versteht es demnach, mit ihnen umzugehen. Wir sind genöthigt, diese geistesthätigkeit zwischen die sinne und den verstand einzuschieben. Sie bringt das bild zu stande

und schaut es an. Der verstand verlegt es nach aussen. Aber hiermit ist die gesammtvorstellung, welche wir von der aussenwelt haben, noch keineswegs fertig. Eine vorstellung wird mit der andern verglichen, von ihr unterschieden: thut dies der verstand, so thut er es nach apriori gegebenen kategorien die in der vernunft liegen. Er tritt hiermit auch diese neue geistesthätigkeit zur vollbringung des werkes hinzu.

erklärt als anfassen der ursache zu einer gegebenen wirkung. Diese erklärung hat er aber nicht gehörig ausgeführt. Wenn wir sagen, ~~de~~ dass wir sehen, weil der verstand, den ihm a priori inneliegenden causalitätsgesetz zu folge die ursache des im auge empfundenen eindrucks aufsucht, so ~~heisst dass nicht braucht~~ heisst dies nichts anderes, als dass das denkende subject alles, was es nicht selbst ist, von sich ~~aus~~-unterscheidet.

Wir verlassen den einzelnen fall, wo nur von der thätigkeit des auge die rede war, und gehen über zu der vorstellung überhaupt.

3.

9.

Die concrete oder anschauliche vorstellung ist, wie wir schon gesehen haben, ein werk des verstandes und nur für ihn da. ~~Kant~~ Schopenhauer ist hierin wesentlich Kanten gefolgt; nur ~~hat er die dreitheilung der~~ betrachtet er die anschauung als werk des verstandes, während sie bei Kant das der sinnlichkeit ist.

Dass die vorstellung ~~ein werk~~ von unserem intellect hervorgebracht wird, ist klar; denn daraus, dass ausser mir dinge vorhanden sind, folgt keineswegs, dass ich auch von ihnen vorstellungen habe. Die frage dreht sich vielmehr darum, ob meine vorstellungen gebildet werden unter bedingungen, die mir von aussen her auferlegt werden, oder ob ich alle bedingungen der vorstellung in mir vorfinde. Dies letztere ist die grundansicht Kants und Schopenhauers; sie ist bei Kant nicht in ihrer strenge durchgeführt, denn es graute ihm vor den letzten consequenzen des idealismus. Schopenhauer aber, kühner als er und unbarmherzig logisch hat den idealismus bis an seine

äussersten grenzen verfolgt und ist zum nichts gelangt. Dieses resultat hatte Victor Cousin schon im jahre 1819, wenn ich nicht irre, der Kantischen philosophie vorhergesagt. Er kannte damals noch nicht Schopenhauer und seine lehre, denn sie war damals kaum aufgetreten und blieb ungewöhnlich lange unbeachtet: aber es ist eingetroffen, wie er es dargethan hatte. Schopenhauer, der consequente ausführer des Kantischen systems hat alles vernichtet: die idee der freiheit, der individualität die gottesidee, wie wir es in der weiteren auseinandersetzung sehen werden; der grund aller dieser bedauerlichen verirrungen liegt aber in seiner auffassung der vorstellung. Sie hat gar keinen ~~objectiven ursp~~ aequivalent in der aussenwelt, gar keinen objectiven werth: die empfindung, die ihr vorangeht, ist rein subjectiv, die formen des raumes und der zeit, mit der sie bekleidet werden, sind ~~ebenfalls~~ subjectiv, das causalitätsgesetz, welchem zufolge sie nach aussen versetzt wird, ist ebenfalls subjectiv.

Mit dieser auffassung kann natürlich eine realität der aussenwelt, auch nicht die des eigenen ich, wie wir später sehen werden, zusammen bestehen. Schopenhauer hat aber diese meinungen nicht bewiesen, er hat sie nur an verschiedenen sinnesvorgängen erläutert, wie wir davon ein beispiel beim sehen gelesen haben. Er hält die idealität des raumes und der zeit und des causalitätsgesetzes ~~word~~ für hinreichend durch Kant bewiesen. Aber die beweise welche Kant gegeben, sind keineswegs ausreichend. Sie legen zwar da, dass raum und zeit subjective auffassungsformen sind, sie verneinen aber nicht, dass auch zugleich diese formen ausser uns bestehen könnten. Die frage ist seit langer zeit diese: sehen wir die dinge im raume, weil sie wirklich in demselben sind, oder weil wir alles als im raume seiend ~~auf~~ von geburt ~~auf~~ an auffassen. Kant hat das erstere behauptet, aber der beweis, den er dafür geführt, ist keiner.

Der traurige und fruchtlose streit ist entstanden, weil man feststellen wollte, was wir eigentlich vor aller erfahrung wissen. Ist man aber

redlich dabei verfahren? Hat man den geeigneten weg eingeschlagen? Keineswegs. Man hat die erkenntnisse, die wir im reifen mannesalter besitzen, untersucht, man hat von ihnen abstractionen gemacht, und die äussersten und leersten, die sich erreichen ~~sich~~ liessen, hat man als den ausgangspunkt und die grundlage aller erfahrung bezeichnet. Aber man hätte umgekehrt verfahren sollen; man hätte darlegen sollen, wie ein kind oder ein sich vervollkommender wilder, endlich ein mit der aussenwelt sich bekannt machender operirter blindgeborene verfahren und man hätte höchst wahrscheinlich ganz andere resultate erzielt. Das kind hat eine ganz andere vorstellung vom raume, als der erwachsene mensch: alle unsere begriffe, die wir vom raume haben, sind erst nach vieljährigen erfahrungen erworben worden.

Ist der raum allein eine ~~und~~ ~~allein~~ ~~a priori~~ ~~gegebene~~ subjective auffassungsform unserer erkenntnis, vermittelst deren wir nach ~~nach~~ allen richtungen hin, in unendlicher ausdehnung, alles umfassen können, so fragen wir ganz

bescheiden, wie kommt es, dass wir verschie-
denen dingen, verschiedene orte im uner-
messlichen raum anweisen? was nöthigt
uns dazu? die empfindung? keines-
wegs, denn diese ~~soll~~ ist durch und durch
subjectiv ~~sein~~, sie ~~soll~~ kann gar nichts
objectives enthalten. Wir sehen
zwei viereckige, blaugefärbte flächen,
warum geben wir ihnen verschiedene
entfernung? etwa deshalb, weil die
eine blässer als die andere erscheint?
aber sie könnte ja nur blässer gefärbt
in gleicher entfernung wie die andere
sich befinden. Was ist also hier das
entscheidende? Die erfahrung ganz
und allein. Dass wir im späteren
alter, beim ersten anblick die entfernung der dinge
richtig beurtheilen, ~~etwa~~ ist die frucht
unser langjährigen erfahrung. Ein
ganz kleines Kind hat gar keine vorstellung
von entfernung, es weiss nur, dass die
dinge ausser ihm sind und deshalb
greift es nach allem, wenn es auch
vielleicht an der decke über seiner
wiege befestigt ist; deshalb will es
die sterne haben, denn es glaubt sein
vater könne hinauflangen.

Kant und Schopenhauer würden zugeben, dass die entfernung nur durch erfahrung allmählig herausgebracht wird, dass überhaupt nur durch erfahrung eine ~~bek~~ genauere bekanntschaft mit dem uns umgebenden raume zu machen sei; aber dass wir eben diese erfahrung machen, sagen sie, ist nur möglich, ~~da~~ weil wir schon vor aller erfahrung die anschauung des raumes besitzen. Dieses "vor aller erfahrung" nennen sie a priori. Was sind nun hierfür ihre beweise? Zum beispiel folgender: zwischen zwei punkten ist nur eine gerade linie möglich. Dieser satz würde keine absolute gewissheit haben, wenn er aus der erfahrung geschöpft wäre. Nehmen wir zuerst einen erfahrungssatz: alle menschen haben von natur zwei augen. Sollte dieser satz bewiesen werden, so musste dargelegt werden, dass bis zu jener und jener zeit man mehrere länder dieser erde genau gekannt haben, man habe aber nie darin menschen vorgefunden, deren augen nicht mit den unseren in zahl und anordnung ~~harmonirte~~ uebereingestimmt

hätten, noch habe man von solchen überhaupt gehört reden hören. Hierauf habe man neue länder entdeckt und man sei stets zu denselben ergebnissen gelangt. Da wir nun die ganze erde so ziemlich schon kennen, so ist es ganz ~~höchst~~ unwahrscheinlich, dass von natur einäugige völker existiren, da wir solche angetroffen hätten. So würde etwa der beweis eines erfahrungssatzes lauten.

Kehren wir nun zu unserem apriorischen satze zurück: zwischen zwei punkten ist nur eine gerade linie möglich. Sollte mir jemand den beweis dafür verlangen, so würde ich ihm sagen ziehe die linie und sieh und du wirst ~~es~~ die richtigkeit des satzes einsehen. Ja, würde Kant sagen, in diesem falle musst du stets zur anschauung deine zuflucht nehmen und du thust es, weil dir das vermögen ist, a priori anzuschauen (Vergl. Kants Kritik d. reinen vernunft, ed. Rosenkranz, II. 53.)

Nun haben aber die menschen lange jahre gelebt, ohne sich mit ~~mathema-~~ geometrischen ~~anschauungen~~ untersuchungen abzugeben. Dieser satz: zwischen zwei punkten ist die gerade linie der kürzeste weg,

wurde praktisch ausgeübt, und sogar ohne reflexion. Man schoss den pfeil gerade auf den vogel ab, man lief einem baume gerade zu, um seine frucht zu pflücken, und nicht im zigzag. Die thiere verfolgen die gerade linie ohne alle reflexion, sobald sie ein object sehen, welches sie anzieht. Was ist also a priori gegeben? die richtung, aber nicht der gegenstand zu dem sie hinführt. Diese richtung, die grundlage der anschauung des raumes ist uns aber nicht als eine verstandesform gegeben, wie Schopenhauer will, sondern sie ist uns unmittelbar gegeben, an unseren Körper, und wird erst hinterher vom verstande erkannt. Entköpfte thiere, die des intellects beraubt sind, bewegen sich nach allen richtungen hin. Die möglichkeit sich im raume nach allen richtungen hin zu bewegen, ist also das wesentlichste attribut unseres Körpers, und hat deshalb für uns unumstössliche gewissheit, weil wir uns unmittelbar desselben bewusst sind.

Wir erkennen unsern leib in raum und zeit, nicht deshalb, wie Schopenhauer sagt, weil es eigenheit unseres erkennenden

subjects ist, alles in raum und zeit zu erkennen, sondern weil unser leib den raum ausfüllt und veränderungen in der zeit erfährt, eben deshalb haben raum und zeit so sichere gewissheit für unsern intellect.

Die sogenannten aprioischen erkenntnisse werden solche sein, welche wir aus der erfahrung, aus dem bekanntwerden mit uns selbst schöpfen, deshalb bedürfen sie keines beweises. Weil aber die erfahrung unseres leibes so unmittelbar und ~~oft~~ unbemerkt geschieht, dass sie bedeutend absticht von der erfahrung anderer dinge, hat man sie als aller erfahrung vorangehend bezeichnet.

Aber dem ist nicht so. Wir bedürfen stets einer anschauung, um die grundsätze ~~des~~ vom raume und von der zeit zu verstehen, aber diese anschauung ist sie nicht eine gemachte erfahrung? Ein kind weiss nicht, wie viele finger es hat; befragt man es danach, so wird es sie zählen, und dann antworten. Wenn ich nun einen erwachsenen frage, wie viel finger hast du? so wird er mir die richtige anzahl angeben, aber worauf stützt er sich? auf die anschauung seiner hand. Ist deshalb die anschauung keine erfahrung?

hat er ~~sich~~ sie nichts in seiner kindheit gemacht? So steht es mit allen apriorischen gewissheiten.

Kant sagt, und nach ihm Schopenhauer, die anschauung des raumes sei eine erkenntnissform, die zwar allen menschen eigenthümlich sei, aber keineswegs anderen wesen nothwendig zukommen müsse. Dieser ausspruch beruht auf einer falschen auffassung des raumes. Die thiere haben dieselbe ~~auf~~ anschauung des raumes, wie die menschen, so weit sie natürlich mit ihren gliedmassen und ihren augen hin können; was nun etwa höhere wesen anbetrifft, so gilt es auch für diese, wenn sie existiren, als nothwendige gewissheit dass sie den begriff des raumes haben. Denn was besagt dieser eigentlich? Ursprünglich nichts anderes, als dass das denkende und fühlende wesen einen raum ausfüllt, den es vom nichterfüllten raume unterscheidet, welcher dasselbe umgiebt. In dem worte wesen liegt aber schon, dass wenn sie überhaupt sich als "ich" fühlen und auffassen, sie ihr ich von allem äusseren ~~unt~~ sondern werden. Diese unterscheidung aber des ich vom nicht-ich, vom ausser ihm befindlichen ist die grundanschauung

des raumes"; sie ist im dinge selbst begründet so weit ein wesen das ding an sich ist. Wenn nun Kant noch hinzufügt, dass wir uns sehr wohl einen unendlichen raum ohne dinge denken können, aber nie diese ohne jenen, so müssen wir erstens erwidern, dass wir beim leeren unendlichen raume uns eigentlich gar nichts denken; eine unendlich grosse anzahl von dingen können wir uns sehr wohl vorstellen und sind sogar ihrer realen existenz sicher: diese unendlich grosse anzahl von dingen besagt aber ~~nichts anderes~~ zugleich eine unendlich grosse zahl von raumtheilen, denn ein einzelnes ding und ein einzelner raumtheil ist dasselbe.

[X]

Wir erlauben uns noch eine bemerkung, welche vielleicht zur aufklärung der sache beitragen wird. Wenn wir sagen, der raum ist die form der anschauung für die äussere sinnlichkeit, so heisst dies, die äussere sinnlichkeit schaut ihre empfindungen oder eindrücke stets in 3 dimensionen an, denn dies ist ~~doch~~ die wesentliche beschaffenheit des raumes. Was ist nun die äussere sinnlichkeit? Offenbar jene ~~fünf~~ allbekannten sinne,

Wir können zwar die anzahl dieser sinne vermehren, z. b. durch den sinn der hand, wie prof. Braniss gethan hat. Wir werden vielleicht noch mehrere sinne in dieser sinnlichkeit unterscheiden, wie es versucht hat Emile Jaques Pérès, in seiner noologie ou philosophie de l'intelligence humaine. Paris 1862 (beiläufig bemerkt, einem zwar französisch, aber ausnahmsweise schlecht geschriebenen buche). Soviel indessen können wir von vornherein für sicher annehmen, dass die äussere sinnlichkeit nicht ein einziges ganze ist, sondern aus unterschiedlichen, scharf gesonderten theilen besteht, von denen einige thätig sind, andere ruhen, nie aber alle zugleich mit einem object beschäftigt sind. Soll nun der raum die subjective möglichkeit überhaupt ~~der~~ aller anschauung sein, so muss sie entweder in jedem einzelnen sinne vollständig enthalten sein und dessen wesentliche eigenschaft bilden, oder aber in allen sinnen zusammen so dass die einzelnen sinne für

sich allein unvollkommene raumanschauungen liefern würden, und erst ihre gesammte thätigkeit denselben hinreichend bestimmen könnte. ~~Da aber~~ Bei dieser zweiten annahme ~~wir fast nie~~ sind wir aber genöthigt ein von der sinnlichkeit unterschiedenes vermögen anzunehmen, welches gleichsam den knotenpunkt für die einzelnen sinne bildet. ~~Was ist gilt nun aber~~ Unsere erstere annahme ist schwer festzuhalten. Wir sehen, dass die einzelnen sinne nie die vollkommene raumanschauung liefern, dass stets mehrere zusammenwirken müssen zu diesem zweike, bis wir endlich die gehörige übung erlangt haben und mit einem einzigen sinne uns oft anshelfen können. Aber auch dies gilt nicht für alle. Der geruchssinn giebt zwar die richtung an, aber sehr unvollkommen; manchmal vermag er es gar nicht, z. b. wenn ~~ein zimmer von~~ ein~~em~~ stark duftender gegenstand mit seinem geruche ein ganzes zimmer ausfüllt. Um diesen sinn auf die richtige bahn zu leiten, müssen wir oft bewegungen nach allen seiten hin unternehmen bis wir endlich ~~durch die~~ stets stärker werdende ausdünstung ~~an~~ von der nähe

des ~~Körpers~~ gegenstandes überzeugt werden. Der geruchssinn bedarf ~~immer~~ also ~~durch~~ der unterstützung durch die bewegungen des Körpers ~~unterstützt~~.

Der gehörssinn liefert uns auch die richtung, aber ebenfalls erst nach längerer übung, worin er gewöhnlich durch die bewegung des Körpers unterstützt wird.

Nehmen wir den vollkommensten sinn, das auge. Dieser liefert uns ursprünglich nur 2 dimensionen, ~~denn der~~ Ein operirter blindgeborene ~~nicht~~ hat vor sich die weisse wand seines zimmers, an derselben stehen zwei braune schränke und mehrere stühle. Er wird nur eine weisse fläche wahrnehmen, und darauf mehrere braune flecke, in unbestimmten umrissen. So beweisen es die angestellten untersuchungen. Später erst übt er sein auge und erkennt die gegenstände, wie sie sind, ausgedehnt in drei dimensionen. Was besagt uns aber diese übung des auges? wie ist sie ermöglicht? offenbar durch unterstützung anderer sinne, des tastsinns, der bewegung nach allen richtungen hin.

Was werden wir hieraus schliessen?
Das auge vermag den raum anzuschauen in allen seinen dimensionen, aber erst nach vielseitiger und langwieriger übung.
Wir können demnach den einzelnen sinnen nur die fähigkeit zugestehen, die data der raumanschauung, die einzelnen dimensionen zu liefern; aber die vereinigung derselben zu einem ganzen wird erst durch das denkende subject bewirkt.
Hieraus folgt, dass der raum etwas objectives ist, unabhängig vom denkenden subject, mit dessen eigenschaften dasselbe bekannt wird vermittelst der sinne. Aus den datis, welche die einzelnen sinnesempfindungen ~~liefern~~ vom raume liefern, bildet das denkende ich die anschauung desselben.
Eine ausnahme von der gewöhnlichen fünf sinnen bildet der handsinn oder tastsinn par excellence: er liefert uns die anschauung des raumes in allen drei ~~richtungen~~ ausdehnungen. ~~Dasselbe~~
Dieselbe anschauung erlangen wir vermittelst der bewegung, die wir mit unserem körper nach allen richtungen hin ausführen können. Ist aber deshalb die anschauung des raumes

ursprünglich intellectuell? Erscheint uns die bewegung unserer ~~der~~ hand, die bewegung unseres körpers deshalb im raume, weil seine form im intellect prädisponirt liegt? Keineswegs. Denn wie viele unwillkürliche bewegungen giebt es nicht, die erst nachher vom intellect erkannt werden, wie viele bewegungen führen wir nicht aus zur zeit, wo unser intellect noch null ist; wie bewegt sich endlich noch ein thier, nachdem es seines intellects beraubt worden? Die erkenntniss des raumes ist uns unmittelbar, physisch gegeben, noch vor entwicklung des intellects, noch vor seinem auftreten.*

Wir wissen ~~erkennen~~ sehr wohl, dass es subjective bestimmungen des raumes giebt; sie entstehen dadurch, dass wir den raum ausser uns, vergleichen mit dem, den wir selbst einnehmen, und beide ~~??~~ gegenseitig auf einander beziehen. Jedes individuelle wesen muss sich unterscheiden, von dem was ausser ihm ist, und zwar nach allen richtungen hin. Wie aber diese richtungen vom intellect benannt werden, der sie schon fertig

*) Wir besitzen den raum unbewusst; erst später, indem das denkende subject sich zum selbstbewusstsein erhebt, wird auch die erkenntniss des raumes intellectuell.

vorfindet, ist ganz gleichgültig. Alle subjectiven bestimmungen ändern gar nichts an der unendlichkeit des raumes und seiner reellen existenz. Zwar finden wir uns als centrum vor und beziehen den ganzen raum auf uns; dies thut jedes individuum, darin besteht seine individualität. Sobald aber der intellect sich zum vernünftigen denken entwickelt hat, kann er sich fortdenken und jedes beliebige andere object zum mittelpunkt des ganzen machen.
Dasselbe was wir vom raum ausgesagt haben, gilt auch von der zeit. Ihre bestimmungen sind subjectiv: wir erkennen sie nur an der bewegung, und diese vergleichen wir willkürlich entweder mit uns selbst oder mit andern sich bewegenden oder auch beharrenden gegenständen. Die zeit ist uns unmittelbar gegeben, ebenso wie der raum, und zwar in der bewegung unseres körpers, diese geht aber der intellectuellen anschauung voran.

~~IV.~~

~~Kehren wir noch einmal zur schopenhauerscher vorstellung zurück.~~ ~~Er~~ Er erklärt es für baaren unsinn, wenn man meinen wollte, dass die welt da draussen, wie sie ist und sich bewegt, zum blossen vergnügen in unsern kopf hinein spazirte und ~~da~~ nun noch einmal dastände: in allen ihren formen und veränderungen aber nur die gesetze befolgte, die wir von vornherein, ohne alle erfahrung aussagen können. Nehmen wir alles dies für wahrheit; geben wir zu, dass der gemeine menschenverstand, wie so oft, sich irre und dass unser philosoph ~~uns die philosophie~~ recht habe. ~~uns erst zu dieser wichtigen und alleinigen wahrheit hingeleite~~.

Was erhalten wir da für resultate? Unser auge hat eine empfindung, und der verstand construirt sich sogleich einen mond, und zwar construirt er ihn grösser beim aufgange ~~morgen~~ und kleiner während seines culminationspunktes ~~am mittag~~. Da sagt man uns, die sinne irren, die verschiedene grösse, unter der sich der mond darstellt, ist ein trug der sinne, der erst von der vernunft berichtigt werden kann.

Dies wäre aber alles unmöglich, wenn die gesetze des raumes und er selbst schon im auge prädisponirt lägen. Die sinnliche empfindung, nämlich der sehwinkel, ist in beiden fällen dieselbe dass aber das bild anders ausfällt, hängt von der irre geleiteten erfahrung ab, welches alles nach dem horizonte hin für entfernter, mithin für grösser hält. Wäre aber die sinnesanschauung schon an und für sich intellectuell, so wäre dieser irrthum unmöglich. ~~Die data~~ die sinnesempfindung nöthigt uns in beiden fällen die entfernung verschieden ~~zu~~ bestimmen, dies aber ist sache der empirie. ~~sind in beiden fällen verschieden; Das datum der entfernung ist in einem falle grösser, in dem andern kleiner;~~ dieses ~~datum aber ist rein empirischen ursprungs~~ —

Wenn wir weiter der schopenhauerschen ansicht folgen, so können wir aus ihr ~~gar~~ nicht die verschiedenartigkeit der formen erklären. Die blätter eines baumes sind alle von derselben farbe, aber fast jedes von einer abweichenden gestalt. Die subjective empfindung wäre ~~n~~ in jedem falle dieselbe: ein grüner farbenklecks von demselben tone. Was nöthigt uns jedem blatte eine besondere, oft nur ein wenig von den übrigen markirte form zu geben? Auch hier ist das empirischen element vorangehend, welches dem intellect

die nöthigen data liefert. ~~A priori~~ Mit apriorischer willkühr ~~aber~~ wird aber diese form ~~ger~~ nicht construirt. Wir kommen nun zum erbaulichsten resultate. Wir fragen, wie ist es möglich, dass aus einer rein subjectiven empfindung, die unter der haut unseres körpers vorgeht, etwas ausser ihm befindliches construirt wird, wenn in dieser empfindung nichts läge, das schon nach aussen hin wiese? Wie ist es ferner möglich, dass die durch den verstand aus rein subjectiven empfindungen ~~construirte~~ a priori aufgebaute welt irgend eine beziehung zu uns habe, irgend einen einfluss auf uns ausübe? Warum gefällt uns eine blume, und eine andere nicht? Der subjective vorgang im auge ist doch derselbe; woher kommt es also dass die gegenstände ausser uns, die wir so schön a priori construiren, die nur für unsern verstand sind und nichts ohne ihn, einen so gewaltigen, so mannigfaltigen einfluss auf unser ich ausüben. Unser ich fühlt sich zu ihnen hinge~~rissen~~zogen, fühlt ~~sich~~ sich abgestossen von ihnen,

Das aber ist doch nicht ein werk des verstandes, das ist ein wirken auf unser ganzes wesen von etwas, das ausser ihm ist, und dessen wirken wohl vom verstand ~~vorherbestim~~ erkannt ~~wird~~, nie aber vorausbestimmt wird. Und ist hierbei nicht die form der äussern gegenstände von grossem einfluss, ~~übt~~ wirkt sie nicht ein auf unsere eigene form? Schopenhauer hat diesen einwurf vorausgesehen, er hat ihm zu begegnen gesucht. Er erklärt (Welt 120): schmerz und wollust seien keine vorstellungen. Aber diese beiden gefühle, welche unser ganzes leben ausfüllen, welche ihm so wesentlich sind, dass, wenn weder das eine noch das andere da ist, die tödtende langeweile eintritt und manchen zur beendigung seines irdischen daseins ~~bestimmt~~ veranlasst, sind diese beiden gefühle nicht immer ~~stets~~ eng verknüpft mit einzelnen wesen, mit individualitäten, und ist eben ihre individualität nicht ~~erst~~ entscheidend für die bestimmung unserer eigenen? Als blosse vorstellungen, sagt Schopenhauer (Welt 120) seien nur die wenigen eindrücke zu betrachten,

die den willen nicht anregen und durch welche allein der leib unmittelbares objekt des erkennens ist.
~~Jede stärkere~~ Es seien dies nur die affectionen der rein objectiven sinne, des gesichts, gehörs und des getasts, aber nur insofern sie so schwach erregt werden, dass sie den willen gar nicht affiziren, sondern nur dem verstande die data zu seiner anschauung liefern. Jede stärkere und andersartige affection dieser sinneswerkzeuge sei aber schmerzhaft, d.h. dem willen entgegen, zu dessen objectität also auch sie gehören (~~Welt~~ 120 u. 121).
Schopenhauer hat hiermit die sinnesempfindungen geschieden von den empfindungen des wollenden ich, dass er so gerne die objectität des willens nennt, um ja nichts ~~obj~~ subjectives und doch formell bestimmtes hinter der anschauung des verstandes übrig zu lassen.
Dies verfahren ist unstatthaft.
Bei verschiedenen personen ist der grad der sinneseinwirkung verschieden. Uns lässt eine anschauung gleichgültig, die nervenschwache

personen im höchsten grade zu affiriren vermag; wie Schopenhauer dies selbst angiebt, Welt I 121. Wo ist nun die grenze zwischen sinnesempfindungen und affirirung des willens; hat nicht jeder von uns ein grosses interesse an verschiedenen anschauungen, welche andere personen gleichgültig lassen? Alle vorstellungen affiriren überhaupt unseren willen, selbst wenn sie ihn langweilen, also ~~gleichgültig lassen~~ kein interesse in ihm erregen. ~~Vor einem schönen bilde bleiben wir stehen, bei einem schlechten gehen wir rasch vorüber. Wenn wir durch eine schöne gegend reisen, so schauen wir sie an mit innigen freude, ist sie eintönig und langweilig, so bitzen wir uns zurück in unsern wagen und~~ schlafen ein.

Allerdings hat das anschauen und mit ihm das wahrnehmen äusserer gegenstände seinen ausgangspunkt in gleichgültigen empfindungen, welche das ich von den gefühlen der lust und unlust sondert und aus sich hinausweist, allein auch die subjectiven empfindungen, welche auf's höchste unser wesen interessiren, gestalten sich um zu wahrnehmungen, und es ist eine allgemeine thatsache, dass wir uns eben sehr deutlich die dinge vorstellen, welche unser ich gewaltig affiriren.

Diese affirirung unseres willen aber, ~~die wir~~ durch gegenstände ausser uns, hängt nicht von uns ab; sie kann nicht a priori durch den verstand bestimmt werden. ~~Ist aber~~ Bei diesen gegenständen ist ferner ~~nicht~~ ihre form etwas unentbehrliches; sie regen unsern willen, unser ich an, insofern sie selbst individualitäten

sind; kann man sich aber eine individualität denken, für die nicht ihre form etwas wesentliches wäre? ~~Wäre~~ Diese form des objectes, also seine ausdehnung im raume, und seine entfernung von uns, wäre sie etwas ihm gänzlich fremdes ~~und~~ allein von unserm intellect hinzugethan, so könnte das object, insoweit es eine form hat, nur als phantasiebild auf uns einwirken, wie ja in der that die erzeugnisse unserer phantasie, mit schönen gestalten angethan, uns lebhaft afficiren uns erfreuen und aufheitern, obgleich sie nur unser werk sind und keine realität besitzen. Mit den objecten der aussenwelt verhält es sich ~~doch~~ ganz anders. Bei ihrem wirken auf unser wollendes ich ist ihre form sehr oft ein wesentliches moment, das erst hinterher vom ~~obje~~ intellect erkannt wird

Ein blinder nähert sich einem feuer; aus der ~~grösseren~~ stärkeren oder schwächeren wärme, die ihm entgegenstrahlt, schliesst er auf die grössere oder kleinere entfernung

der flammenden ~~des warmen~~ objects. Wäre hier nicht die entfernung ein die empfindung begleitendes und ihr wesentliches moment, so könnte diese erscheinung gar nichts erklärt werden. Sobald aber ~~erst~~ die empfindung den intellect zu bestimmten schlüssen über den raum nöthigt, enthält sie ein empirisches datum zu seiner beurtheilung.

In einem finstern zimmer begegnen wir drei uns entgegenragenden spitzen und verwunden ~~stossen~~ uns daran; ist hier die zahl ein a priori ~~rein~~ intellectuelles oder ein empirisches moment? Ich bin für die zweite ansicht.

Das ergebniss dieser untersuchungen ist, dass Schopenhauer die realität der aussenwelt und die eigene individualität des denkenden und wollenden ich, trotz aller betheuerungen, der vorstellung ~~anschauung~~ geopfert hat.

Dies ist das unvermeidliche resultat jeder philosophie, welche die absolute realität des raumes und der zeit proclamirt und so die ganze individuelle form, unter der die aussenwelt sich unseren sinnen darstellt, für ein alleiniges werk des intellectes ausgiebt. B 7

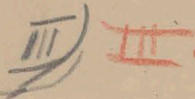
Der wille.

Bis jetzt befanden wir uns auf rein Kantischem boden: die idealität des raumes und der zeit, die apriorität des causalgesetzes hat schon Kant proclamirt. Schopenhauer hat allerdings manches in den ansichten Kants besser ausgeführt, manches andere unnöthige bei seite geschoben. Im allgemeinen jedoch ist seine grundansicht vom intellect und dessen ~~seiner~~ thätigkeits ganz dieselbe, wie die seines meisters, des Königsberger weisen. Allein Kant konnte uns nicht befriedigen; er blieb stehen bei der erscheinung und erklärte die unmöglichkeit, überhaupt etwas näheres über ~~vom~~ das ding an sich zu erfahren. Schopenhauer hat es unternommen, diese lücke auszufüllen: er wollte ausserhalb der erscheinung uns das ding an sich aufweisen, es uns ebenso klar auseinanderlegen und überliefern, wie sein vorgänger es mit der erscheinung gemacht hatte. Den ausgangspunkt dazu hat er richtig gewählt: er hat im menschen selbst den schlüssel gesucht zum grossen räthsel. Es ist seine schuld, dass er ~~nicht den rechten verschmäht hat, dass er~~ den falschen gewählt und dann das schloss nicht zu öffnen vermochte. Von den ~~genau~~ objecten der aussenwelt können wir nicht zum ding an sich

gelangen, weil von der erscheinung keine form des satzes vom grunde zum dinge hinüberleitet; dieser satz aber die unerlässliche bedingung aller unser erkenntniss ist. Wo finden wir also das ding an sich? Offenbar in einem object, welches uns auf andere weise bekannt ist, als die aussenwelt, welches nicht nur vorstellung für den intellect, sondern ausserdem noch etwas ist. Dieses object ist der eigene leib des menschen, er ist das unmittelbare object des erkennenden subjects.

~~Dieser leib ist~~ Wären wir weiter nichts als erkennende subjecte, so könnten wir nie zum dinge selbst gelangen; wir wären dann zu vergleichen mit ~~ein~~ geflügelten ~~en~~ engelsköpfen, wie Schopenhauer sagt, die nichts thun, als nur anschauen. Aber das erkennende subject wurzelt in der welt als individuum d.h. sein erkennen ~~welches~~ der bedingende träger der ganzen welt als vorstellung ~~ist~~, ist vermittelt durch einen leib, dessen affectionen dem verstande der ausgangspunkt für die ~~der~~ anschauung jener welt sind. Dieser leib ist dem subject des erkennens auf zwei ganz verschiedene weisen gegeben: einmal als vorstellung in verständiger anschauung, als object unter objecten und den gesetzen dieser

unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das wort wille bezeichnet. (~~Wille~~ Welt I 118 u. 119)



Wir fragen nun, ist unser leib in diesem zweiten falle noch objekt? Schopenhauer behauptet es, trotz allen unterschieden die er zwischen dem eigenen leib und den übrigen objekten annimmt. Er nennt ihn unmittelbares objekt, objektität des willens aber er bleibt immer ein objekt, eine erscheinung, weil behaftet mit dem kennzeichen aller erscheinung, dem principio individuationis.

Wir erkennen unsern willen nicht im ganzen, sondern in seinen einzelnen akten, in der zeit: daher ist der leib bedingung der erkenntniss meines willens. (Welt I 121). Was soll die zweite hälfte dieser periode? Auf der folgenden seite seines hauptwerkes (I. 122) sagt ~~er~~ unser autor, die identität des willens und des leibes ~~ist~~ sei im unmittelbaren bewusstsein begründet. Ist der wille und der leib identisch, so klingt es sonderbar, wenn wir noch hinzusetzen, der leib ~~ist~~ sei die bedingung der erkenntniss des willens; dieser ~~ha~~ zusatz hat fast denselben werth, als wenn wir sagten, der leib sei die bedingung der erkenntniss des leibes. Aber Schopenhauer liebt nicht solche müssige oder nichts sagende zusätze; wir müssen bei ihm stets einen sinn suchen hinter seinen worten.

In der that ~~birgt~~ birgt sich ein sonderbarer gedanke hinter den angeführten worten. Schopenhauer scheidet den leib vom willen an sich. Hierdurch ist die ~~fra~~ lösung der frage (nach dem eigentlichen wesen des willens) ~~wieder~~ hinausgeschoben.

Schopenhauer hatte schon ~~in seiner~~ früher erklärt (Wurzel 136): die identität des wollenden und des erkennenden subjects sei der weltknoten und daher unerklärlich. Die regeln für das erkennen der objecte gelten nicht mehr, eine wirkliche identität des ~~erkennenden~~ subjects mit dem object sei unmittelbar gegeben. Trotzdem nennt Schopenhauer diese wahrheit, welche die ~~von der~~ identität des subjects und objects in uns aussagt und ~~die~~ uns unmittelbar durch das selbstbewusstsein gegeben ist, ~~eine~~ die beziehung eines urtheils auf das verhältniss, welches eine anschauliche vorstellung, der leib, zu dem hat, was gar nicht vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere verschiedenes: wille (Welt I 122). Nun ist aber die erkenntniss der identität unsers wollenden ~~und denkenden~~ ich und unseres leibes gar kein urtheil; wir schliessen nicht vom leibe auf unser ich; sobald uns beide als identisch, als ein~~s~~ und dasselbe vom selbstbewusstsein gegeben sind ist hierzu gar keine thätigkeit des anschauenden verstandes, der nach Sch. die objecte producirt, nöthig.

Was hat wohl Schopenhauer bewogen den leib als erscheinung des willens vom willen an sich zu trennen? Er antwortet darauf selbst: Die akte des willens haben einen grund ausser sich, in den motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das, was ich zu dieser zeit, an diesem ort, unter diesen umständen will; nicht aber, dass ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will ~~(Welt 127)~~. Der wille selbst liegt ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation: nur seine erscheinung in jedem zeitpunkte ist durch dieses nothwendig bestimmt. (Welt I. 127)

Aus diesen worten folgt, dass die individualität ein attribut der erscheinung ist, aber den willen selbst nicht berührt ~~ergreift~~.

Woher haben wir aber die erkenntniss des willens an sich?

Der einzige weg, der uns zum willen hinleitet, ist das selbstbewusstsein. Finden wir in diesen etwas vor ~~ein~~ von einem ausserhalb der individualität liegenden willen? Ich denke nicht.

Wir erkennen unsern ~~leib~~ willen theilweise ~~aus~~ an unserm leib; dieser aber stellt sich dar ~~als~~ in einer reihe von handlungen.

Wären die einzelnen aktionen des leibes hervorgerufen durch den willen, ständen sie zu ~~ihm~~ diesem im verhältniss von ~~ursach~~ wirkung und ursache, so könnten wir sehr wohl sagen: die wirkungen unseres willens sind uns bekannt, aber

nicht er selbst. Die wirkungen des willens wären dann erscheinungen, und wir hätten gar keine aussicht, zu ihren ursachen zu gelangen, da zwischen erscheinung und ding an sich kein intellectuell bestimmbares verhältniss stattfindet. Allein Schopenhauer läugnet dies verhältniss ausdrücklich; die leibesaktion ist ihm nicht eine wirkung des willens, sondern der willensakt und der leibesakt sind ein und dasselbe, nur auf zwei verschiedene weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der anschauung für den verstand. Er fügt noch peremtorisch hinzu: die aktion des leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d.h. in die anschauung getretene akt des willens (Welt I 119). Nun gut. Wenn unser leib und unser wille identisch ~~ist~~ sind, so muss beiden ein und dieselbe beschaffenheit zukommen. Wir finden unsern leib im raume, sich verändernd und handelnd, in einzelnen, auf einander folgenden zeitmomenten, aber überall sagt uns unser selbstbewusstsein, dass wir es sind, wir selbst, an diesem orte, zu dieser zeit. Unsere ~~gedächtniss~~ erinnerung reicht jahre hinauf, aber im verlauf dieser jahre, in allen handlungen, die vollbracht wurden während jener zeit, findet die erinnerung stets unser ich vor, ~~welche alles dies verknüpft~~. Hinter

den einzelnen begebenheiten und phänomenen unseres lebens finden wir nie einen unbestimmten willen, sondern ein wollendes ich. Jedes ich aber ist durch und durch individualität. Wir können unsern leib nur in sofern erscheinenden willen nennen, als er object für unsern verstand ist; im selbstbewusstsein jedoch fühlen wir uns eins mit diesem object; alle formen dieses objects berühren demnach unser innerstes ich.

Die objecte der aussenwelt sind für uns verknüpft nach dem satz vom grund und folge. Die handlungen unseres leibes erfolgen ebenfalls auf ursachen, die in dem speciellen fall motive genannt werden mögen. Berührt deshalb die causalität nicht unser ich? Schopenhauer sagt es selbst; er erklärt, die motivation ist die causalität von innen gesehen (Wurzel 138). Also eine und dieselbe categorie: nur einmal die vorstellungen unseres verstandes berührend, ein anderes mal uns selbst. Solange wir uns mit vorstellungen beschäftigen, können wir allerdings behaupten, die causalität sei eine reine verstandesform, nach der wir a priori die gegenstände der aussenwelt verknüpfen. Aber sobald wir bei unserm selbstbewusstsein anfragen ~~erfragen~~ erfahren wir, dass jene categorie keineswegs blos für die

objecte gilt, so wir sind unmittelbar überzeugt, dass sie unser eigenes subjects ~~berührt~~ angeht.

Schopenhauer hat dem willen an sich die formen der individualität abgesprochen, er hat dasselbe mit der causalität gethan. Wir haben aber schon gesehen, dass ~~wir~~, solange wir uns mit dem intellect allein und seinen vorstellungen beschäftigen, wir nichts gewahr werden von einem willen an sich, der ausser der erscheinung läge. Aber in unserm selbstbewusstsein finden wir ihn auch nicht. Wir wissen uns als individuellen willen, und als keinen andern.

Zwar sagt Schopenhauer (Welt I. 127) dass die willensakte von den motiven <u>nur in so weit</u> bestimmt werden, als es sich um eine bestimmte zeit, um einen bestimmten ort handelt. Sie bestimmen aber nicht, fügt er hinzu, <u>dass ich überhaupt will</u> noch <u>was ich überhaupt will</u>. Daher lasse sich unser wollen nicht seinem ganzen wesen nach aus den motiven erklären. Sie bestimmen bloss seine äusserung im gegebenen zeitpunkt, sind bloss der anlass, bei dem sich unser wille zeigt: dieser selbst hingegen liege ausserhalb des gebietes der gesetze der motivation; nur seine erscheinung

in jedem zeitpunkt sei durch dieses nothwendig bestimmt. X)

~~Zuerst wirft sich die frage auf, wie~~ der durch und durch grundlose wille an sich in ~~eine~~ die erscheinung ~~eintritt~~ eintrete und sich den gesetzen der causalität unterwirft unterwerfe. ~~Dieser vorgang ist für~~ Dieser vorgang ist für Schopenhauer ein geheimniss, ~~und er hat es nicht vermocht, dieses geheimniss~~ dasselbe ~~denn wir können nicht den ausser der erscheinung liegenden willen erkennen~~ zu entschleiern. Er hat aber damit der ~~ersten~~ frage ~~keineswegs~~ nach dem ursprungs des wollens keineswegs geholfen. ~~Wenn wir aber~~ Denn sobald wir vom übergange eines grundlosen willen in die erscheinung sprechen, ~~so~~ müssen wir doch etwas von ihm wissen; Schopenhauer weiss aber nichts näheres über ihn mitzutheilen. ~~Sobald wir jedoch~~ Schliessen wir ~~aber~~ von der erscheinung ~~schliessen~~ auf etwas, das ausser der erscheinung liegt, so thuen wir nach seiner lehre einen ganz unstatthaften schritt.

Gegeben sind uns handlungen unseres ich, bestimmt durch motive; ~~aber~~ diese motive, bevor sie unsere handlung hervorrufen, müssen nothwendig zuerst unser ich, ~~von~~ den ausgangspunkt aller handlung, bestimmen. Weiter aber, als unser ich reicht die kenntniss, die wir vom willen haben, nicht. Wir sind also gezwungen zu erklären, dass die individualität mit ihren formen und gesetzen, den willen selbst berührt; von einem nicht individuellen und grundlosen willen, wissen wir gar nichts. Schopenhauer hat dies nicht gethan; er ~~hat sich, wie~~ blieb ihm nichts übrig, wie wir sehen werden, als sich in den abgrund des buddhaismus zu stürzen.

X) Wir können nur wohl fragen, auf welche veranlassung wir heute dies und morgen jenes wollen, und wir können auch ~~eine~~ diese frage beantworten. Sobald wir aber ~~di~~ nach dem grunde unseres wollens überhaupt fragen, ~~werden~~ wir vergeblich eine antwort erwarten. Denn wir können höchstens erwidern, ich will, weil ich will, und würde man von neuem fragen: warum? so würden wir von neuem antworten: weil ich will. Wir könnten so bis in's unendliche diese reihe von willensgründen wiederholen, ohne zu einem abschluss zu gelangen. Da es unserm ich wesentlich ist, sich als wollendes zu verhalten, so ist die frage nach ursprung des wollens im ich geradezu widersinnig. In keinem falle ~~sind wir durch~~ die ~~nichtbeantwortung~~ unmöglichkeit dieser frage zu beantworten gedrängt, einen grundlosen willen an sich ~~hinter~~ im hintergrunde der einzelnen individuellen ich's anzunehmen. Denn dann würde sich sogleich eine neue frage aufwerfen, wie es überhaupt möglich sei und aus welchem grunde

~~2.~~

Nach der ansicht, die wir geäussert haben, bleibt allerdings die frage übrig, was ist das ich, und wie ist es zu erklären. Wir ~~sehen das~~ kennen unser ich nicht von vorn herein wir machen seine bekanntschaft erst nach langer erfahrung. Diese erfahrung bietet sich uns dar als eine reihe von handlungen, die alle von ich auf veranlassung bestimmter motive hervorgegangen sind. Diesen gemäss erlauben wir uns dann schlüsse über die wesenheit unseres ich. Wir ~~lernen~~ erkennen unsern charakter, denn dieser ist die wesenheit des ich, ~~be~~ aus der erfahrung; Deshalb haben ihn Schopenhauer und Kant empirischen charakter genannt. In diesem charakter findet sich nun in der that ~~aller-dings~~ etwas unerklärliches vor. ~~Wir finden,~~ Nach näherer bekanntschaft, bemerken wir eine gewisse gleichmässigkeit in unsern handlungen, wir finden dass ein sich wiederholender motiv uns stets zu ähnlichen, wie früher, aktionen bestimmt, obgleich ganz entgegengesetzte ~~aktionen~~ handlungen bei demselben motiv möglich waren. Diese gleichmässigkeit des charakters, die wohl aus dem wirken der motive erkannt, aber nicht erklärt werden kann, bildet für Schopenhauer den kern, welcher hinter dem empirischen

charakter steckt; er nennt ihn nach Kants vorgange *intelligibel*. Die freiheit, welche ~~nach~~ für Schopenhauer gleichbedeutend ist mit grundlosigkeit, liegt in dem intelligibeln charakter; der empirische dagegen ist unfrei, er ist der nothwendigkeit unterworfen. Der intelligible charakter, also unser esse, ist frei und verantwortlich, die thaten, das operari, also die summe, aus welcher der empirische charakter zusammengesetzt ist, ist nothwendig und unfrei.

Diese lehre müssen wir eingehend prüfen. Für frei hält Schopenhauer alles, was nicht nothwendig ist; nothwendig ist aber, was aus einem gegebenen, zureichenden grunde folgt. (ethik 7) Ein freier wille wäre ein solcher, der nicht durch gründe, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne äusserungen (willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer regel gemäss, bestimmt zu sein. (Ethik 8 u. 9) Dieser begriff aber ist das sogenannte liberum arbitrium indifferentiae. Wäre ein individuum damit begabt, so müssten ihm unter bestimmten äussern umständen zwei einander diametral entgegengesetzte handlungen gleich

möglich sein.
Unser selbstbewusstsein sagt uns zwar, dass wir thuen können, was wir wollen. Da aber ganz entgegengesetzte handlungen als von uns gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, dass wir auch entgegengesetztes thuen können, wenn wir wollen.
Ob wir aber auch in einem bestimmten falle wirklich entgegengesetztes wollen können, ist eine ganz andere frage. Diese frage wird von Schopenhauer entschieden verneint.
Unsere handlungen erfolgen unerbittlich auf motive. Der mensch könne allerdings diese motive gegen einander abwiegen, er sei deliberationsfähig. Aber hierdurch sei er nur relativ frei, frei vom unmittelbaren zwange der anschaulich gegenwärtigen objecte; aber die nothwendigkeit der motive werde dadurch nicht im mindesten aufgehoben, auch nicht verringert. (Vgl. Ethik. 23. 35. 36)
Wir lernen unsern charakter kennen einzig durch die erfahrung; diese sagt uns, was wir eigentlich sind; sie belehrt uns, dass wir constant bleiben, das ganze leben hindurch und unsern charakter schon

mit auf die welt bringen. Wir können ihn wohl beeinflussen, aber nie ändern. Wir können durch ausbildung des intellects ihm bessere mittel an die hand geben, ihm bessere wege nachweisen, aber ihn zu ändern, das liegt nicht in unser macht. (Vgl. Eth. II. 48–50. 53. 60)
Dies ist die ansicht Schopenhauers von der freiheit: Der wille an sich ist frei, die einzelnen erscheinungen desselben, die individuen und ihre handlungen, sind nothwendig, sind unfrei.
Wir hätten die lehre von der freiheit später entwickeln können, in dem abschnitt über die ethik; da sie aber den willen an sich so tief berührt, wollten wir sie von demselben nicht trennen.
Der wille an sich ist ~~das~~ grundlos, zufolge der schopenhauerschen lehre, er ist nicht unterworfen dem gesetze der causalität. Woher hat Schopenhauer diese gewissheit? ~~Auf~~ Aus folgender überlegung: Ich will heute etwas zu einer bestimmten stunde, an einem bestimmten orte, und zwar, weil ich ein motiv dazu habe. Ja, sagt Schopenhauer, deine willensakte erfolgen allerdings nothwendig auf motive, aber nicht dein wollen; dieses wird durch nichts bestimmt. Hier hat nun Schopenhauer offenbar unrecht. Wir kennen unser wollen als eine ununterbrochene reihe von einzelnen willensakten, von denen jeder auf

ein bestimmtes motiv erfolgt. Diese einfache wahrheit besagt indessen nichts anderes, als das unser wollen in folge eines motivs einen akt vollbringt oder in Schopenhauerscher sprache, dass unser ausser der erscheinung liegendes wollen in folge eines motivs in die erscheinung eintritt.

Wenn nun zwischen dem willen und seiner erscheinung gar kein verhältniss statt fände, so könnten wir vom ersteren gar nicht sprechen. Dieses verhältniss ist nach Schopenhauer kein causales, sondern ein identitäts verhältniss, wie er es für den menschlichen leib nachgewiesen hat. Dann ist auch der intelligible und der empirische charakter identisch, es sind nur zwei verschiedene seiten eines und denselben wesens.

Dies ist sehr leicht einzusehen. Ein armer mensch kann von dem ersten, der ihm begegnet, geld erhalten, vom zweiten aber schläge. Das motiv ist ein und dasselbe, nämlich der arme. Zu diesem armen verhalten sich beide personen auf verschiedene weise, aber nothwendig, auf rücksichtlich des ihnen angebornen charakters. Vom ersten werden wir sagen, er sei mitleidig vom zweiten, er sei gefühllos. Diese beiden äusserungen sind aber schlüsse,

die wir uns erlauben, von einem einzelnen willensakte auf die wesenheit des willens selbst. Aehnliche schlüsse hat Schopenhauer in seiner ethik gezogen; sie können aber nur einen sinn haben, wenn der intelligible und der empirische charakter ein und dasselbe sind. So ist es auch in der that. Verschiedenartigkeit in den empirischen charakteren deutet stets auf verschiedenheit in den intelligiblen. Dann aber ~~tr~~ reicht mit dieser verschiedenheit auch die vielheit hinter die erscheinung, sie berührt den willen selbst. Dieser satz ~~aber~~ jedoch ist in offenem widerspruch mit der ganzen lehre Schopenhauers, welche die verschiedenheit und die in ihr liegende vielheit dem willen an sich abspricht und in die erscheinung versetzt. Und doch musste Schopenhauer zu diesem satze gelangen. Es hilft ihm nichts, dass er die thaten der menschen für nothwendig, für unverantwortlich erklärt, und die verantwortlichkeit nebst der sie ~~beid~~ erfordernden freiheit dem esse des menschen vindicirt. Verantwortlich bleibt in jedem falle unser ich; dass wir so, und nicht anders sind, soll unsere schuld sein. Dass ein jeder für seine handlungen verantwortlich gemacht wird, finden wir ganz in der ordnung, dass er aber geschmäht wird, ~~Dass~~ weil er so und nicht anders ~~ist~~ sei, ist schwer zu verstehen. *)
Besteht der intelligible charakter ausser

*) Denn sobald der intelligible charakter unser werk ist, gerathen wir stets hinter die erscheinung, und mit uns die vielheit. Dies widerspricht aber vollständig dem reinen idealismus.

der erscheinung, so müssen nothwendig verschiedene und viele vorhanden sein, wenn wir in betracht ziehen die verschiedenartigkeit der empirischen charaktere und die verschiedene weise, nach der wir die einzelnen individuen verantwortlich machen für ihre charaktere. Nothwendig fällt diese verschiedenheit hinter die erscheinung und trifft den willen an sich. In diesem falle reichen aber alle kategorien des raumes, der zeit, der causalität bedeutend weiter: sie sind nicht blosse erkenntnissformen für die ~~der~~ sich im verstande abspiegelnden bilder, sondern haften im willen. Mit dieser meinung kann aber die schopenhauersche lehre nicht zusammen bestehen.

Dieser widerspruch in der schopenhauerschen lehre musste ~~aber~~ nothwendig entstehen. Er wollte die erscheinung nicht verantwortlich machen, sondern das ding an sich. Was ist nun das ding an sich? Ist es der gestalt- und zeitlose wille? oder sind es die intelligibeln charaktere, welche gleichsam vermittler wären zwischen dem ding an sich und den erscheinenden individuen? Wenn Schopenhauer einen menschen dafür verantwortlich macht dass er kein anderer ist, so muss er entweder den ganzen willen an sich für eine seiner erscheinungen anklagen,

was absurd wäre, oder aber er muss eine einzelne manifestation des willens bezeichnen, welche hinter jener schlechten erscheinung steckt. In diesem falle, abgesehen davon, dass wir schon eine vielheit am willen selbst antreffen, erheben sich noch bedeutende andere schwierigkeiten.

Nämlich diese einzelne manifestation welche wir mit Schopenhauer intelligibeln charakter der individuen oder der kürze wegen, intelligibles ich nennen, und auf welcher der empirische charakter fusset, dieses ich also, wie ist es gegen den willen an sich gestellt? Schopenhauer spricht darüber nicht und doch ist diese frage nicht zu umgehen. Denn wenn wir die verantwortlichkeit nicht dem willen insgesammt, sondern nur den einzelnen intelligibeln charakter zuschreiben, so kann dies nur unter der voraussetzung geschehen, die Schopenhauer thut, dass der intelligible charakter sein ~~unser~~ eigenes werk sei. Nun ist aber noch gar nicht nachgewiesen, auf welche weise der intelligible charakter oder besser das intelligible ich sich aus dem gestalt- und zeitlosen willen heraushebt auch könnte ebenso gut das gegentheil ~~vielleicht~~ behauptet ~~dargelegt~~ werden, dass der gesammtwille die intelligibeln ichs aus eigener machtvollkommenheit aus sich heraus-

producirt. Ueber alles diese processe können wir von Schopenhauer so gut wie gar nichts erfahren, da zwischen dem willen und den intelligibeln charakteren endlich zwischen diesen und ihren erscheinungen gar kein causalverhältniss stattfindet.

3.

Wir haben schon am anfange dieses abschnittes erwähnt, dass der wille an sich sei eine willkürliche abstraction Schopenhauers, und dass weder der intellect noch das selbstbewusstsein zu ihm hingeleite. Das selbstbewusstsein giebt uns ein wollendes ich; dieses ich bleibt uns zum theil unerklärlich. Erklären wir es aber etwa, wenn wir seinen kern hinter die erscheinung in einen willen an sich verlegen? Wir haben gesehen, dass dann die schwierigkeiten für die schopenhauersche philosophie bedeutend wachsen. In diesem ich liegt aber nichts, was uns dazu zwänge. Dass es erst allmählig erkannt werden kann aus seinen aktionen, ist sehr natürlich. Begreifen wir doch auch die objecte der aussenwelt erst dann, wenn wir ihr verhalten zu einander nachgewiesen haben. Wie aber in den dingen der aussenwelt uns vieles ein geheimniss bleibt, wie wir wohl ein ding in seinen einzelnen thätigkeiten begreifen, aber

seine entstehung bis jetzt ein geheimniss geblieben ist, so steht es auch um den unerklärlichen grund ~~des~~ unseres eigenen ich. Das ich ist uns gegeben als seiend, die seinsgründe vermögen wir aber mit den mitteln, welche uns ~~nicht weiter zu erforschen~~ nicht weiter zu erforschen. Denn diese kennt eigentlich ~~wie dies in der geometrie einleuchtet~~.

Die Schopenhauersche erkenntnisstheorie bietet, nur eine auf empirische beobachtung sich stützende induction, das gebiet der vernunftideen ist aus ihr auf immer ~~ewig~~ verbannt. Derselbe vorwurf den unser idealist den materialistischen naturforschern macht, dass sie durch rein verständige observation das wahre wesen der dinge ergründen wollen, trifft auch ihn, denn seine wege sind dieselben und seine mittel keine besseren.

Dass Schopenhauer für das einzelne ich und die objecte der aussenwelt einen und denselben inhalt angenommen und eingehend nachgewiesen hat, wird jeder billigen und auch jeder glauben. Der ganze organismus der natur deutet hin auf die enge verwandtschaft seiner einzelnen theile. Schopenhauer hat das allen erzeugnissen der natur gemeinschaftliche wille genannt: wir haben, schon oben dargethan, dass dieses wort schlecht gewählt worden und dass ~~wir gönnen ihm dieses wort, wiewohl sich mehrfach einspruch dagegen erhoben hat, wiewohl~~ es zu vielfachen missverständnissen ursache gegeben hat ~~und fernerhin geben kann~~. Sagen wir indessen in seinem sinne: der wille ist einer in der ganzen natur, so kann dies nichts anders besagen, als viele ähnliche abstracta; z. b. der begriff der ~~pferde~~ pflanze ist auch einer, aber nur für unsern intellect, in der realität ist es ihm wesentlich, sich als eine vielheit von einzelheiten darzustellen. Eine andere realität können wir auch dem schopenhauerschen willen nicht zugestehen; es ist ihm wesentlich, als unendliche individuen zu existiren, ein anderes dasein ist für ihn ~~nicht~~ unmöglich und undenkbar.

~~kann auch nicht gedacht werden.~~

—

Die ethik.

Wie sich
Das moralische verhalten des menschen gegen sich selbst und gegen seine mitmenschen gestalten musste, ~~folgt~~ zum theil aus dem schopenhauerschen system.

Was anbelangt, das verfahren des einzelnen gegen seine mitmenschen betrifft so ~~findet~~ ~~Schopenhauer~~ Er findet ~~[illegible]~~ den moralischen werth der handlung in ihrer absicht; diese allein entscheidet über den moralischen werth oder unwerth einer that. (Ethik 134). Nun sind aber beabsichtigte handlungen nur ~~solche~~, die vom intellecte begleiteten, diese aber finden sich ausschliesslich in der erscheinung vor. Die moralität kann demnach nur im gebiete der erscheinung existiren und nur in demselben ihre berechtigung haben. Wenn trotzdem Schopenhauer die wurzel der moral ausserhalb der erscheinung findet, so ist dies ein widerspruch, zu dem er genöthigt worden, nachdem er die individualität der erscheinung überlassen hatte.
Die beabsichtigten handlungen sind natürlich nicht alle moralisch; sie sind es nur, wenn sie zu nutz und frommen eines andern geschehen oder unterbleiben (Ethik 207).

Wer die grundgedanken der ~~schopenhauerschen~~ weltansicht Schopenhauer's kennt, kann schon zum voraus bestimmen, wie er das moralische verhalten des menschen gegen sich selbst und gegen seines ~~mitmenschen~~ gleichen auffasst.

Einer solchen handlungsweise steht jedoch der egoismus entgegen; aus ihm entspringen die meisten unternehmungen des menschen, die folglich keinen moralischen werth haben. (Vgl. ethik 196)
Dieser ausspruch ist ~~aber~~ nicht frei von einseitigkeit. Das wort egoismus ist allerdings in verruf gekommen und bezeichnet eine auf gewinnst gerichtete thätigkeit, welche dem eigenen ich allein zu gute kommen soll. Wenn nun solche, auf gewöhnlichen selbstischen vortheil berechnete handlungen als moralisch schlecht bezeichnet werden, sofern sie andere verletzen oder als moralisch gleichgültig, sofern sie niemandem schaden, so haben wir dagegen nichts einzuwenden. Dies ist aber nur die negative seite einer grossen wahrheit. Schopenhauer hat sich zu ihr den weg abgesperrt, in dem er den hauptthätigkeiten des menschen eine schnöde benennung ertheilt. Er sagt (Ethik 196): "die haupt- und grundtriebfeder im menschen, wie im thiere ist der egoismus, d. h. der drang zum dasein und wohlsein." Aber es giebt nichts auf erden, das nicht seinem dasein

und wohlsein zustrebte. Diese wahrheit
kann nicht geläugnet werden. Allein das
wohlsein und dasein des individuums,
welches sein höchstes streben und demnach
sein höchster individueller zweck ist, schliesst
gar nicht das wohlsein der übrigen, ihm
gleich gestellten, individuen aus; es
ist in keinem fall an sich moralisch
schlecht und es darf nicht mit dem
wort egoismus in gemeinen sinn
gebrandmarkt werden. Der askete,
der in der selbstverläugnung sein
grösstes wohlsein findet, begeht eine
lobenswerthe handlung: er würde sie
nicht begehen, wenn er nicht darin
sein persönliches glück, seine gänzliche
zufriedenheit gewahr würde. Mit
recht bezeichnen wir also als höchste
und mächtigste, ich würde hinzufügen,
als einzige, triebfeder des individuums
sein dasein und wohlsein; mit un-
recht missbilligen wir dies streben
ja die gesunde vernunft sträubt sich
dagegen, indem die tugendhaftesten
menschen als letztes ziel ihr wohlsein
vor augen haben. Dieses wohlsein
ist keineswegs identisch mit befriedi-
gung sinnlicher genüsse: ~~das~~ per-
sönliches wohlsein heisst nichts anderes
als befriedigung der erfordernisse

unserer individualität. diese wollen wir festhalten und ausbilden; ihre höchste vervollkommnung ist unser höchstes glück. Ich spreche hier vom standpunkt des optimismus, welchen ich für gleichbedeutend halte mit bejahung der individualität. Aber die pessimisten, zu denen Schopenhauer gehört, müssen ebenfalls meine definition vom streben des menschen annehmen. Sie finden sich unglücklich, weil sie individuen sind; sie wollen diese individualität aufheben durch die entsagung, durch die verneinung des lebens. Dies bewirken alle ihre handlungen, dies ist ihr einziges wohl und glück. Wollen sie aber nicht hierdurch die forderungen ihres ich befriedigen u. sind die buddhisten nicht in demselben grade jünger des egoismus, wie die christen, wenn wir das wort egoismus im umfassend~~en~~sten sinne nehmen?

2.

Schopenhauer nimmt für alle menschlichen handlungen drei triebfedern an: den egoismus, der das eigene wohl will, die bosheit, welche das fremde weh will, das mitleid, welches das fremde wohl will.

IV.

IV Diese triebfedern lassen sich indess ohne zwang auf eine zurück-

führen, auf das ~~ich,~~ streben des ich; aus diesem entspringen alle handlungen, ~~die wiederum nur das wohlsein des ich bezwecken. Das wohlsein des ich ist das was gut ist, so zu sagen; jede vollendete individualität, und nur von dieser können wir sagen, dass es ihr wohlergeht, ist gut.~~ An und für sich sind ~~aber~~ nun die handlungen, die aus dem ich entspringen und dieses als letzten zweck haben, nicht ~~moralisch~~ ethisch; sie werden es erst, wenn die thätigkeit des ich in die sphäre der übrigen individuen, entweder helfend oder schadend, eingreift. Jede handlungen der ich, welche einem andern ich weder nützt noch schadet, ist gleichgültig und gehört nicht in die moral. Die handlungen, welche einem fremden ich schaden, sei es um eigenen, gemeinen gewinnstes wegen, sei es um sich des fremden schadens zu freuen, sind moralisch verwerflich. Sie bleiben aber immer mit dem handelnden ich in rapport, gehen von ihm aus und kehren zu ihm zurück; haben dasselbe überhaupt als letzten zweck. Alle handlungen endlich, welche dem fremden ich nutzen bringen oder freude verursachen, und als solche beabsichtigt sind, ~~erhalten~~ verdienen die bezeichnung "moralisch gut".

Wie wir aber weiter unten sehen werden, finden wir mitleid bei allen menschen und egoismus ebenfalls bei allen; ein bischen bosheit würde sich auch vielleicht bei den gutmüthigsten nachweisen lassen. Deshalb müssen wir für die menschlichen handlungen in's gesammt einen viel umfassenderen ursprung annehmen, nämlich das streben der ich, sich aus der unfreien sinnlichkeit in ~~die~~ ein freies dasein emporzuheben und in diesem seine persönlichkeit als freie und vollkommene zu bejahen. Allerdings kommen nicht alle zum letzten ziel; viele ermatten auf der hälfte des weges, andere schon am anfange. Jedoch dieses streben wohnt allen inne, jeder will seine individualität festhalten, sie so viel als möglich unabhängig, ja über andere herrschend machen. Dass eine so bunte mannigfaltigkeit in den menschlichen bestrebungen, wie eigenliebe, begierde, herrschsucht, u. s. w. sich doch auf jenes ursprüngliche streben zurückführen lässt, ist nicht schwer einzusehen. In allen diesen erscheinungen finden wir ein ich und zwar ein strebendes, sich selbst bezweckendes ich

aber auch sie bleiben im zusammenhange mit dem handelnden ich und behalten sein wohlsein stets ~~im~~ vor augen.

Schopenhauer giebt als kennzeichen der moralisch guten handlungen an, dass sie eine innere zufriedenheit zurücklassen. Dies ist sehr klar, spricht aber für meine ansicht, dass selbst diese handlungen in engen bezug ~~auf~~ zum ~~der~~ eigenen ich stehen. Wir üben die tugenden, weil sie uns ~~eine~~ freude verursachen: dies ist kein egoismus im gewöhnlichen sinn, es ist nur die zurückführung unserer thaten auf unsere eigene individualität. Diese müssen wir nothwendig stets im auge behalten weil sie unsere ganze wesenheit ausmacht, weil wir durch und durch individualität und ohne dieselbe gar nichts sind. Wir können stets nur subjective handlungen, selbst in der moral, ~~begeh~~ vollbringen; diese sind aber keineswegs verwerflich.

Wenn ich das erste mal einem armen menschen aufhelfe in seinen drückenden verhältnissen, so nöthigt mich, ~~dazu~~ abgesehen von allen vernünftigen reflexionen, dazu eine innere stimme ~~ohne zweifel eine innere stimme~~, nennen wir sie mitleid, wie Schopenhauer ~~dies~~ gethan. Aus der erfahrung

kann ich hierbei keine ~~motive~~ regel für meine verhaltungsweise schöpfen. Nach befriedigung der stimme des mitleids empfinde ich ein unaussprechliches wohlbehagen; ich werde also ~~zum~~ bei einer zweiten gelegenheit dieselbe handlung desto lieber ausführen, weil ich schon aus erfahrung weiss, dass mein ich sich dabei wohlbefindet. ~~Etter~~ d. Ich würde sie aber ganz gewiss unterlassen, wenn sie mich das erste mal mit abscheu erfüllt, mir eine wahre pein verursacht hätte.

Nach dem vorgang dieses beispiels können wir von allen handlungen, die aus dem mitleid entspringen, aussagen, dass sie ein innerlich gefühltes subjectives bedürfniss zu befriedigen suchen. Jede aktion aber, die ein subjectives bedürfniss zu befriedigen strebt, hat das subject selbst zum letzten endzweck.

Schopenhauer nimmt mit recht nur zwei tugenden an: die menschenliebe und die gerechtigkeit. Wenn er aber beide auf das mitleid zurückführt, als auf ihre gemeinschaftliche quelle, so begeht er eine neue einseitigkeit, zu gunsten der ~~vernichtung~~ ausmerzung des ich, welches in seine philosophie nicht passt.

Er sagt: das mitleid hält mich nicht bloss ab, den andern zu verletzen,

sondern treibt mich sogar an, ihm zu helfen (Ethik 229).
Die erstere äusserung des mitleides nennt er ~~die~~ gerechtigkeit, die zweite hingegen ~~als~~ ~~die~~ menschenliebe. Das mitleid selbst aber sei jene innere stimme, durch die wir belehrt werden, dass in uns, in unserem nächsten und in allen erscheinungen überhaupt ein und dasselbe wesen sich vorfindet (Ethik 208.209). Das ich fühle sich selbst in jedem wesen und werde gewissermassen zum nicht-ich (Ethik 209).
Das mitleid wäre demnach eine art von blutsverwandtschaft, die in unserem inneren ihre stimme ertönen lässt. Gegen diese begründung des mitleids kann man nichts erhebliches einwenden. Indessen gesteht Schopenhauer selbst, dass das wahre mitleid stets erregt werde durch den anblick fremden leidens, während fremdes wohlsein uns gewöhnlich gleichgültig lasse. Nun werden oft handlungen vollbracht, denen wir unser mitleid zum opfer bringen müssen. Ein richter muss manchmal jemanden verurtheilen für den er die grösste sympathie, ein wahres herzzerreissendes mitleid empfindet. Mancher vater hat nach

heftigem inneren Kampfe seinen sohn getödtet, weil er an der sache des vaterlandes zum verräther geworden. Diesen beiden handlungen, des richters und des vaters, können wir das prädicat "tugendhaft" nicht absprechen. Wenn wir aber als ihre quellen das mitleid bezeichnen, so sind wir gezwungen zu behaupten, dass das mitleid mit entfernter stehenden personen oder gar abstracten gegenständen, grösser sei ~~ist~~, als das mit den eigenen anverwandten. Wir können wohl sagen, dass die liebe zum vaterlande oft grösser ist, als die zu weib und kind; aber liebe ist nicht mitleid, das mitleid ist nur eine seite der liebe, ihre negative.

Wäre das mitleid ~~die quelle~~ der born, aus welchem ~~al~~ diese beiden tugenden fliessen, so ist schwer zu begreifen, warum sie ~~so vereinzelt~~ einzeln ~~vorkommen~~ auftreten, und manchmal bei ganzen völkern sich ~~geradezu~~ beinahe auszuschliessen scheinen.

Wir finden mitleid bei verbrechern, die der gerechtigkeit gerade zu hohn sprechen, wir finden es bei völkern, die von einem pflichtgefühl, auf welches die gerechtigkeit sich nothwendig stützt, gar keine ahnung haben.

Folgende bemerkung muss uns endlich noch stutzig machen. Wir finden das gerechtigkeitsgefühl gewöhnlich bei menschen, denen es wohlergeht. Allerdings ist das wohlergehn etwas sehr relatives: ~~ein~~ armer kann zufriedener sein bei seinen winzigen mitteln, als ein reicher ~~mit~~ in einem ~~wohlhabenden~~ stattlichen hause. Das mitleid hingegen, wird, wie schon erwähnt worden, auch von ganz unglücklichen leuten geübt wenn sie jemandem begegnen, dem es noch schlechter ergeht als ihnen.
Wenn aber ein unglücklicher mensch eine gerechte handlung begeht, einem sehr glücklichen gegenüber, so kann ihn unmöglich das mitleid dazu bewegen. Ein armer bringt einem reichen die gefundene börse. That er es aus mitleid? Er wird höchstwahrscheinlich gerade das ~~mitleid~~ gegentheil von mitleid empfinden, den neid, und diesen zu bezwingen, bedarf er aller anstrengung seines intellekts. Er wird sich sagen, ich will die börse nicht behalten, denn ich will niemandem unrecht thun und will ein ehrlicher mensch bleiben. Dies sind doch zwei sehr natürliche motive. Das erste wird Schopenhauer aus dem mitleid ableiten von dem wir schon gezeigt haben, dass

es hier gar nicht existiren könne; dem zweiten motiv aber wird Schopenhauer jeglichen moralischen werth absprechen (vgl. ethik 207) denn wir haben unser ich dabei im auge. Niemand wird aber an der moralität dieser motive zweifeln; wir werden noch weiterhin sehen, dass die rücksicht auf das ich allen moralischen thaten innewohnt. Bevor wir ~~aber~~ nun versuchen, selbst eine erklärung des moralprincips zu geben, machen wir noch die bemerkung, dass zwischen dem moralprincip und dem der schönen, zwischen den grundgedanken der ~~mo~~ ethik und aesthetik eine sehr enge verwandtschaft stattfindet. Diese verwandtschaft ist zu allen zeiten gefühlt worden, sie ist zu wiederholten malen ausgesprochen worden. Wir stellen sie aber vorläufig als hypothese hin. Die schopenhauersche lehre hat ~~aber~~ nichts mit dieser ansicht gemein: während die tugenden, das gute, bei ihr im ~~gut~~ willen an sich fussen, ist das schöne, die ideen, das werk des sich vom willen losringenden intellects. Wir finden also auch in diesem punkte die schopenhauersche ethik nicht ausreichend wenn unsere hypothese wahr sein sollte. (V) V.

5.

Wenn wir nun nach den wahren ursprung der moral ~~suchen~~ fragen, so können wir ihn nicht in jener innern verwandtschaft zwischen uns und der übrigen natur sehen, sondern in dem individualitätsgefühl, welches einem jeden gegeben ist und welches sein ganzes wesen ausfüllt.

Das individuum, ~~[illegible]~~ für sich allein betrachtet, befindet sich in einem zustande der ~~ruhe~~ beharrlichkeit. Diese ~~ruhe~~ ist nichts anderes als das tiefe und vollkommene bewusstsein von der identität des ich mit ~~uns~~ sich selbst. Sobald dieses durch äussere ~~oder innere~~ einflüsse ~~oder~~ aufgehoben wird, finden wir uns als ~~begehr~~ leidend, wir begehren zum gleichgewichte zurückzukehren. Dies erlangen wir, sobald das gefühlte bedürfniss befriedigt ist. Die identität des ich mit sich selbst ist wiederhergestellt. Dieses gleichgewicht ist uns aber nicht von vornherein gegeben; wir finden uns seit unseren ersten tagen vor als leidend, ~~wie als~~ als unvollkommen. Wir streben der vollkommenheit zu. Was besagt diese aber anderes, als die befreiung des eigenen ich von allen bedürfnissen. Ob wir ~~die wahre~~ eine solche vollkommenheit in diesem leben erreichen, ist sehr zweifelhaft: die heiligen

und die weisen des alterthums haben sich
ihr am meisten genähert.
In der aussenwelt finden wir dasselbe
streben, die eigene individualität zu bewahren
und zum abschluss zu bringen. Dieses streben
afficirt unser eigenes ich im höchsten
grade. Jedes unvollkommene, leidende,
verletzte oder vernichtete individuum ~~erregt~~ verursacht
uns ~~die höchste~~ grosse pein; wir versuchen
dem individuum zu helfen, wo es geht
oder es zu beseitigen, wie bei hässlichen
thieren oder gar missgestaltungen der
natur. Abscheu und mitleid gränzen
sehr nahe an einander. sie können oft
zugleich empfunden werden. Dasselbe
gefühl entsteht in uns, nur weit stärker
wenn unser eigenes individuum leidet.
auch dann streben wir heftig nach befreiung
vom leiden.
Diesen ~~[illegible]~~ wesenheits unseres selbst können
wir definiren als liebe des ich und der
ichheit (der individualität) im allgemeinen,
aus ~~dem~~ ihr entspringt das mitleid,
welches sich sowohl bei menschen, als
auch bei thieren, wiewohl in weit ~~tiefern~~ geringeren
grade vorfindet.
Aber ausser der ichliebe [illegible] haben wir
noch den gesellschaftstrieb, die liebe
unserer species, die gattungsliebe. Diese
in schwachen anfängen bei manchen

thieren vorhanden, erreicht im menschen einen unglaublichen grad, auf ihr beruht jeglicher fortschritt und die verwirklichung der menschheit. Durch dieselbe tritt also der mensch den menschen gegenüber. In diesem verhältniss wird natürlich die ächtliebe eine grosse rolle spielen, und mit ihr das mitleid; der mensch wird dem leidenden mitmenschen helfen. Wenn er aber selbst leidend ist und glücklichen gegenüber steht, so ~~nur~~ kann er sehr leicht neid und unzufriedenheit mit seiner lage empfinden; er wird vielleicht dem besser gestellten individuum an seinem individuellen sein schaden zufügen, um sich zu helfen. Ein solches verfahren ist an und sich leicht zu begreifen und zu erklären, an ihm sind manche gesellschaften zu grunde gegangen, und jeglige menschliche gesellschaft könnte leicht demselben loose erliegen. Da aber trotzdem die leute zusammenhalten und die völker bestehen, so können wir den grund davon nur in der erwähnten gattungsliebe sehen. Aus ihr entspringt die gerechtigkeit: ~~sie~~ sie schreibt ein bestimmtes verfahren vor, zu gunsten der gesellschaft,

des allgemeinwohls". Der gesellschaftstrieb tritt aber nicht ~~so~~ gleich von anfang an in seiner vollkommenheit auf; er verbessert sich mit der zeit und mit hilfe der mittel, die einzig aus seiner befriedigung ~~...~~ entspringen. Je grösser die bildung im wahren sinn in einem staate wird, desto grösser die gerechtigkeit, die in ihm herrscht nicht nur zu gunsten seiner angehörigen, sondern auch zu gunsten fremder.

6.

Was ~~indess~~ diese cardinaltugenden selbst betrifft, so haben sie selten zu ernstlichen controversen stoff geboten: man hat wohl sehr oft eine tugend der andern subordinirt, eine unrichtig aus der andern deducirt, über ihren wahren werth aber war man stets einig. Alle philosophen haben verlangt, der mensch solle gerecht sein gegen seines gleichen, er solle mitleidig und barmherzig sein gegen nothleidende; alle religionen haben die tugend gepredigt, alle haben bestrebt, den menschen zu einem glücklichen ~~zustande~~ Dasein zu verhelfen. Aber über die mittel waren sie oft uneinig, und auch das ziel, welchem sie zueilten, war sehr verschieden. Fast alle erachteten die irdische existenz für unvollkommen, für behaftet mit mannigfachen leiden und drangsalen; deshalb glaubten sie an eine bessere existenz jenseits des grabes und boten

ihren anhängern die mittel, die traurige prüfungszeit zu bestehen und oben das bessere dasein zu erlangen.

Sobald aber eine religion, eine philosophie an ein weiteres fortdauern der menschlichen individualität nach dem tode des leibes nicht glaubt, sobald sie die irdische existenz als das letzte wort der naturlebens ansieht so musste sie der verzweiflung anheimfallen ~~in die hände stürzen~~.

Dies widerfuhr dem grossen Buddha: für ihn gab es keine weiteres dasein für unser ich, als nur das wiedererwachen in einer andern form der materie, als die metempsychose. Um sich von dieser zu befreien, um gänzlich sich der materie zu entreissen und der ~~wiede~~ rückkehr zum leben, ~~let~~ predigte er das nirvana wodurch man in das nichts zurücktrat.

Schopenhauer hat das problem, wie sich der mensch der aussenwelt gegenüber zu verhalten habe, auf eine ähnliche weise gelöst.

Durch den intellect erkennen wir, was wir eigentlich wollen: wir wollen diese welt das leben, gerade so wie es dasteht. (Welt I. 323). Wem dies leben gefällt der geniesse es und fürchte sich nicht vor dem tode. Denn unser innerster Kern, unser wollen, und das erkennende

subject wird vom tode nicht berührt. Zwar geht unsere zeitliche erscheinung zu grunde, aber auch nur diese (Vgl. Welt I. 324).

Das individuum hat keinen werth für die ewig zeugende natur; unendliche zeit, unendlicher raum und unendliche individuen sind ihr reich. Nur die ideen, nicht die individuen haben eigentliche realität, nur sie sind die vollkommene objectität des willens. (Welt I. 325)

Und mit derben worten erklärt Schopenhauer ausdrücklich, dass der tod nichts anderes sei als eine erhöhte extretion, als ein stetes ~~aushauchen~~ aushauchen und abwerfen von materie. (~~Schopen~~ Welt I. 326)

Wie wir bei den gewöhnlichen veränderungen, welchen unser organismus unterliegt, zufrieden sind, die form zu erhalten ohne die abgeworfene materie zu betrauern, so haben wir uns auf gleiche weise zu verhalten, wenn im tode das selbe in erhöhter potenz und im ganzen geschieht was täglich und stündlich im einzelnen bei der exkretion vor sich geht: wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben.

Von diesem standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt, die fortdauer seiner individualität zu verlangen welche durch andere individuen ersetzt wird, als den bestand der materie seines leibes die stets durch neue ersetzt wird;

es erscheint eben so thöricht, leichen einzubalmasiren, als es wäre, seine auswürfe sorgfältig zu bewahren. (Welt I. 327)

Um den gedanken Schopenhauers in einem weniger hässlichen bilde wiederzugeben, können wir sagen: die welt ist für Schopenhauer etwas unserm körper ähnliches. Wie wir monatlich unsere haare und nägel ~~be~~verschneiden, und diese weggeworfenen reste keinen werth ~~mehr~~ und keine weitere existenz mehr haben, so steht es um den einzelnen menschen. Wie ein haar vom menschlichen haupte herabfällt, um zu verwesen, so ~~sc~~ scheidet der einzelne mensch aus dem schoose der natur, um dort einen neuen auswuchs seiner art ersetzt zu werden. Es ist der materialismus Epikurs, vorgetragen in deutlichen worte, ohne umschweife, ohne zweideutige phrasen die noch ausflüchte gestatten. Es ist der verkörperte egoismus, und wie überall, so auch hier, scheidet er den gemeinen haufen von den auserwählten. Diese, welche als "ruhiges weltauge" den gang der dinge betrachten, welche den ewigen fortbestand der ideen neben der vergänglichkeit des individuen ins ~~auge~~ betracht ziehen, welche das unsterbliche dasein des einzelnen menschen überlegen,

wie er von unglück verfolgt, zwischen schlech-
tigkeiten und bosheiten aller art eingeklemmt,
seine tage mühsam zu ende schleppt;
wie endlich trotz allen anstrengungen die
welt stets bleibt, was sie war, eine
wahre jammerstätte, wo einer den andern
verschlingt, wo seit jahrhunderten dieselbe
Komoedie der verrucktheit und sünde
aufgeführt wird – wer alles dies mit
klarem sinn überlegt, der wird sich
wahrlich für ein solches dasein bedanken.
Wer die welt richtig erfasst, der begreift
dass wir zum leiden geboren sind, dass
unser wille zum leben schon mit ~~die~~ der qual
behaftet ~~sind~~ ist, kurz dass ~~wir~~ wir wahrlich
~~unsere schuld ist~~ in der sünde geboren
sind. (Vgl. Welt I. 419)
Wie sollen wir uns von diesem leiden
entwinden? die antwort ist klar.
Das leiden folgt aus unserm willen zum
leben, unserm streben zum dasein; ~~wollen~~ bevor
wir jenes ~~aufhet~~ aufheben ~~beseitigen~~, so müssen
wir ~~dieses~~ seine ursache beseitigen. Der selbstmord
erlöst uns nicht von der qual des daseins
er vernichtet wohl unsere zeitliche existenz,
aber nicht den willen zum leben, im gegentheil
er ist seine höchste bejahung. Denn wir
tödten uns, weil unsere existenz uns uner-
träglich geworden, in einer andern würden
wir uns sehr gut zurecht finden. Nur

eine wahre erlösung giebt es, die askese, die entsagung. Und in schönen worten führt Schopenhauer diese meinung aus, alles ~~schöne~~ herrliche und grosse, was die christliche mystik und die indische selbstentsagung aufzuweisen haben, hat er in das vierte buch seines hauptwerkes hineingestellt, er hat es als eigene meinung unterzeichnet. Wir können nicht diese lebhafte darstellung wörtlich citiren, wir können uns noch weniger entschliessen, sie mit eigenen worten wiederzugeben, wir setzen sie bei unsern lesern als allgemein bekannt voraus. Und doch ist alles schöne und vieles wahre auf einen falschen boden verpflanzt, wahrheit und irrthum sind bunt durch einander gemengt. Die ganze schopenhauersche grundansicht ist falsch, wiewohl sie in einzelnen theilen tiefe und allgemein bekannte wahrheiten aufgenommen hat.

Wenn wir objectiv diese meinung darstellen, so sagt Schopenhauer etwa dies: ein mensch, der mit dem leben zufrieden ist und es beständig bejaht, löst sich nach seinem tode in die materiellen bestandtheile auf, aus denen sein~~er~~ körper zusammengesetzt ist; diese theilchen kehren in

der schoos der natur zurück, gehen neue verbindungen ein und erscheinen in neuen gestalten. So weit diese ansicht unsern leib betrifft, ist sie natürlich richtig; für Schopenhauer aber giebt es keine seele. Dasselbe widerfährt nun auch dem selbstmörder; auch sein körper zerfällt und lebt wieder auf in einer neuen form. Was geschieht nun aber mit dem, der durch die entsagung des willens ~~in~~ zum leben in sich ertödtet? offenbar müsste den körpertheilchen, aus denen er besteht, durch die askese, die lebenskraft so entzogen werden, dass das häuflein staub und asche, das nach ihm zurückbleibt, nicht mehr fähig ist, von neuem aufzuleben. Dies ist nun aber eine hypothese, deren richtigkeit unmöglich so ohne weiteres hingenommen ~~wird~~ werden kann. Ist diese annahme aber falsch, so hat die askese ~~für~~ im schopenhauerschen system gar keinen sinn, denn es würde unserm körper dasselbe widerfahren, was allen andern. Mehr aber, als körper sind wir nicht.

Schopenhauer erklärt uns, dass der büsser nach seinem tode eintritt in die welt des freien willens, für den die gesetze der zeitlichkeit nicht mehr gelten. Was ist nun dieser wille? offenbar derselbe, aus dem wir in dieser welt angelangt sind, denn es giebt nur

einen gestalt- und zeitlosen willen und einen erscheinenden willen. Der askete tritt also aus der erscheinung zum ding an sich zurück, wo er schon früher war. Wenn aber der freie wille, der durch nichts bestimmt wird, aus eigenem antrieb eintritt in die welt der erscheinung, in die welt des ~~zeit~~ leidens und der unvollkommenheit, so ist schwer einzusehen, warum derselbe wille, von der quälenden zeitlichkeit erlöst, nicht wieder in sie zurück treten sollte da er es ja schon einmal gethan, und zwar ohne allen anlass. Wir sind also nach vollbrachter askese da, wo wir waren vor unserer existenz. vor derselben waren wir kein individuum und durch die busse hören wir auf, ein solches zu sein. Wer giebt uns aber die sicherheit, dass wir nicht wieder eins werden, da uns ja nichts veranlasst hat, eins zu werden, da unsere individualität ja unser eigenes werk ist.

Was sind nun die mittel, um dieses zwecklose resultat zu erreichen? Der intellect soll sie uns liefern. Mit verwunderung werden wir ausrufen: wie, der intellect, der so schwach ist, dass er stets dem willen nach giebt, dieser gehorsame

„klar unseres wollens", er soll uns erlösen?
Und wovon? von der welt der erscheinung,
die doch sein werk ist.

Das leiden berührt nicht den willen an sich, sondern die erscheinung; dasselbe muss auch von der sünde gelten; das gegentheil der sünde, die tugend, kann dann aber auch nicht weiter reichen.

Wenn wir die ganze welt der individualitäten als schlecht bezeichnen, so kann es überhaupt gar keine gute that, u. ebensowenig eine ~~that~~ handlung von moralischem werth geben.

Es ist klar, dass wenn die individualität die ursache des leidens für den willens und somit ursprung der ~~alle~~ sünde ist, dass dann gar keine individuelle handlung gut sein kann. Sobald es gute und schlechte handlungen giebt, die unter leitung des intellects (dem princip der individualität) ausgeführt werden, so ist die schopenhauersche ansicht falsch. Schopenhauer hat diesen einwurf vorausgesehen, deshalb entkleidet er die moralischen handlungen jeglicher individuellen bedeutung; sie werden vom individuo ausgeführt, ~~weil~~ in wiefern sich dieses für eins mit der aussenwelt fühlt und in ihr aufhebt. Aber wir haben schon

gesehen, dass das ich sich niemals verläugnet bei guten handlungen. Doch geben wir dies sogar zu; in jedem falle bejahen wir bei jeder guten that ~~ein~~ den willen zum leben in einem ~~fremden~~ andern individuum. Ist denn aber dies ganze verfahren nicht unsinnig? etwas zu bejahen, von dem wir wissen, dass es schlecht ist? und diese bejahung zu vollbringen gerade vermittelst desjenigen, der der urheber all dieses übels ist, nämlich des intellects?

Wenn ich, als jünger Schopenhauers, einem armen begegne, der hungrig ist und mich um ein stück brod anschreit, so sollte ich es ihm verweigern, wenn ich consequent festhalten wollte an den prinzipien meines meisters. Ich würde ihm sagen: du leidest, aber bekümmre dich nicht darum, den willen selbst geht das nichts an. Wenn du dich satt ~~ist~~ issest, so wirst du vielleicht noch ein paar tage deine existenz fristen dann aber wirst du aufhören, ~~dieses~~ und an deine stelle wird ein neues individuum treten. Wenn du aber

dein loos mit gelassenheit erträgst, ~~so wirst~~ und betrachtungen anstellst über die hinfälligkeit alles individuellen, wenn du tiefen abscheu in dir erregen ~~in~~ wirst gegen dieses leben, so wirst du aus ihm scheiden ohne wiederkehr ~~nicht mehr zurückkehren~~ und glücklich sein eben dadurch, dass du nicht mehr bist. Dies sind absurde consequenzen jener principien, die man ganz ungezwungen herausdeduciren kann. Und wenn nun jener arme, anstatt in ein erbauliches indisches nirvana zu versinken, in den fluss springt u. darin umkommt, so hat er nicht grösseres unrecht, als wenn er eine indische askese vollbringt. Die handlung des selbstmörders und des indischen asketen haben denselben moralischen werth; beide haben des lebens genug, beide finden ihre individuelle existenz unerträglich und deshalb wollen sie dieselbe vernichten. Dass Schopenhauer den selbstmord für nicht ausreichend findet, die entsagung aber für ein vollkommeneres

112

mittel, dass kann den moralischen werth beider handlungen nicht ändern denn die absicht ist bei beiden dieselbe, und die absicht entscheidet über moralischen werth oder unwerth einer handlung wie Schopenhauer sagt.

Die ideen.

Das system Schopenhauer's ist eigentlich zu ende; er hat auf seine weise das räthsel der welt gelöst: die menschliche individualität ist ihm verschwunden bei der analyse des intellektes, die menschliche freiheit hat er als etwas widersinniges verbannt während seiner untersuchungen über die ethik. Es ist nichts zurückgeblieben als ein blinder, ungestümer wille, den die persönliche gestaltung nicht berührt. Was aus ihm heraus tritt in die erscheinung, ist schlecht, und böse handelt, wer die herausgetretene erscheinung in ihrer entfernung vom willen an sich bejaht und erhält, wer ihr aber verhilft zur rückkehr in den schoos des einigen, vorzeitlichen willen, der handelt tugendhaft und weise. Vergeblich schauen wir nach allen seiten, um das schöne zu erblicken und uns an seinem anblicke zu laben. Was sollte hier schön sein in dieser philosophie? höchstens die vernichtung, die auflösung. Aber ein in düsterem hinbrüten versunkener, in schmutz und ungeziefer sich verzehrender

indischer büsser ist wahrlich kein
gegenstand des schönen.
Trotzdem hat unser philosoph eine
theorie des schönen aufgestellt, er
hat die ideen Plato's als den ursprung
aller kunst ~~erkannt, und~~ hineingezogen in den
bereich seiner geistigen sphäre;
~~und~~ er hat seine ansichten vom ~~über~~
~~das~~ schönen und seiner ~~seines~~ beschaffenheit
ausgeführt mit einer eleganz, mit
einem feuer inniger verehrung,
dass wir uns wundern plötzlich
aus dem dichten finstern nebel
seiner weltansicht hineinzutreten
in ein lachendes gefilde voll
herrlicher blumen, die im klar-
sten sonnenscheine uns ihre
wohlgerüche entgegen hauchen.
Voll tiefster verwunderung fragen
wir, ist es möglich, dass dieser
heitere gärtner, ~~mit~~ der uns
mit freudestrahlendem antlitz
seine schätze aufweist, eine
person sei mit jenem finstern,
mürrischen ~~mann~~ alten, der uns
kaum gönnen wollte zu athmen,

geschweige denn zu singen und lachend umherzustreifen und uns des lebens zu freuen. Aber die antwort wird nicht lange ausbleiben, wir werden ausrufen: es ist unmöglich, dass dieser hüter des schönen eins ~~und derselbe~~ sei mit dem propheten des todes.

Und in der that scheint Schopenhauer sich vergessen zu haben, als er das dritte buch seines hauptwerkes niederschrieb, die poetische extase scheint an die stelle mystischen fanatismus getreten zu sein, sie scheint ihn fortgerissen zu haben wider seinen willen, nachdem sie die engen ~~schranken~~ fesseln der sinnlichkeit und unfreiheit in denen er bisher einherwandelte durchbrochen hatte. Dieses dritte buch, wäre es das endresultat seines denkens, es könnte uns mit ihm versöhnen, ~~es~~ Er könnte uns alle seine früheren irrthümer vergessen ~~machen~~ (es finden sich in demselben abschnitte welche die grössten denker aller zeiten ~~unterzeich~~ bereitwillig mit eigenem namen unterzeichnet haben würden, und selbst wo sich träumereien ~~vor~~ finden, wie in dem

abschnitt über die musik (einem der genialsten, die je Schopenhauer geschrieben), so sind es träumereien eines Plato würdig.
Aber wie gesagt, dieses reizende buch ist nicht das endresultat seines denkens, es ist nur ein schöner appendix, nach dessen durchlesung wir wieder hinaustreten in die ~~unheimliche~~ trostlose öde und uns noch unglücklicher fühlen als wie zuvor.
Wir wollen nicht die grundzüge der schopenhauerschen aesthetik wiederholen, wir setzen sie beim leser als bekannt voraus. Wir wollen nur die verknüpfungspunkte näher besprechen, ~~mit~~ durch welche dieser theil an dem übrigen system haften soll, und den grellen widerspruch darlegen, der zwischen diesem abschnitt und dem rest seiner lehre stattfindet. –

Die platonische idee hält Schopenhauer für gleichbedeutend mit dem begriffe, nur ein unterschied lässt sich an ihnen nachweisen. Es ist die anschaulichkeit, welche der idee eigenthümlich ~~ist~~ dem begriff aber fremd ist. Die idee ist die objectivation des willens auf einer bestimmten stufe, so viele stufen dieser in der erscheinungswelt an sich erkennen lässt so viele ideen. Mit anderen worten: es giebt so viele ideen, als es gattungen von lebenden wesen und leblosen gegenständen in der welt giebt. Hier stehen wir schon in offenem widerspruch zum system. Sobald es eine reihe von objectivationen ist, in der sich der wille manifestirt, so reicht offenbar diese ~~erst~~ reihe hinter die erscheinung. Wir haben dann nämlich folgendes verhältniss:

der Wille an sich

Hund – Katze – Maus

Der Wille an sich

enthält die Ideen } Hund Katze Maus

welche in der Wirklichkeit erscheinen als viele } Hunde Katzen Mäuse

An diesem Beispiele ersehen wir deutlich, dass die Ideen als Vermittlerinnen dastehen zwischen dem Willen und der mannigfaltigen, in unzähligen Individuen zergliederten Erscheinungswelt. Hiermit ist aber schon ausgesprochen, dass die Vielheit hinter die Erscheinungen zurückreicht, wo sie natürlich bis zum Willen an sich gelangen muss. Da ferner verschiedene Klassen von Erscheinungen von denen jede eine Idee repräsentirt sich gegenseitig principiell anfeinden und ewig miteinander kämpfen und hadern, so sind wir genöthigt dieses Gesetz auch auf die Ideen zu übertragen. Geschieht dies, so sind der Wille nicht nur von der Vielheit, sondern auch von Hass und Liebe betroffen und wir vermehren ohne Unterlass die Zahl der

auflösenden Momente im System unseres Philosophen. —
Wir fragen weiter, was für eine Existenz sollen wir diesen Ideen zuschreiben? Dieselbe Frage war schon früher für die Begriffe zu beantworten. Damals erklärte Schopenhauer, die Begriffe seien Objekte für unser denkendes Subject, sie seien nur für dieses da und ohne dasselbe seien sie nichts! Die Ideen erklärt er ebenfalls für Objecte, deren Sein behaftet mit der allgemeinen Form jeder Vorstellung, der des Object-für-ein-Subject-sein! (Welt I. 205 und 206). Haben sie also auch nur wie die Begriffe, wie die Vorstellungen einen subjectiven Werth? Haften sie nur im Gehirn, wie jene und verschwinden sie für immer mit der Auflösung des Denkorgans? Für die Vorstellungen, sowohl die anschaulichen wie die abstracten, hat Schopenhauer versucht, diese Ansicht zu beweisen. Die Vorstellung ist ganz und gar Product unseres Intellectes; er giebt ihr a priori die Form, a priori die causale Verknüpfung. Die sinnliche Empfindung ist nur der Anlass, in Folge dessen

dieses Geschäft vollbracht wird, liefert aber selbst keines Anweisung zu ~~für~~ einer objectiven Darstellung. Steht es nun auch so mit den Ideen? Sind auch sie ein Product unseres Intellectes, und weiter Nichts? Hier scheint Schopenhauer zu zögern. Er entkleidet die Idee, ~~[illegible]~~ so viel als möglich von jeglicher subjectiver Zuthat. Er nimmt ihr die Form des Raumes und die der Zeit; er ~~nimmt ihr die~~ entbindet sie vom Gesetze der Causalität; er lässt ihr jedoch einen objectiven Schein. Die Idee ist stets Object für ein Subject (Vgl. Welt I. 266 fg.)

Wie ist es aber möglich den Inhalt der Idee ~~und ihre Form~~ in unseren Intellect hineinzubringen? woher dann die Form nehmen für ~~die~~ den aufgenommenen Inhalt? Schopenhauer antwortet: "die Erkenntniss reisst sich los vom Dienste des Wollens, das Subject hört auf ein individuelles zu sein; es wird zum reinen, willenslosen Subject der Erkenntniss, welches nicht

mehr, dem Satze vom Grunde gemäss, den Relationen nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objectes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend anderem ruht und darin aufgeht. (Welt I. 209–200)
Wir stehen vor Phrasen; sie klingen schön, aber jeder der ausgesprochenen Sätze ist falsch, jeder Gedanke in ihnen ist unwahr.
Wir analysiren die schön klingende Periode.
1. „Die Erkenntniss reisst sich los vom Dienste des Wollens" Wir geben dazu aus eigener Erfahrung ein Beispiel. Ich ~~gehe~~ verlasse Morgens 9 Uhr das Hôtel D'Europe in Florenz mit dem Vorsatze, die mediceische Venus zu sehen. Ich gehe zum Pallast degli Uffici, trete in den Saal und lasse mich nieder auf einem ~~…~~ Sopha vor der göttlichen Statue. Ich versenke mich ganz in die Betrachtung, ich schaue an und habe wirklich mit meinem Willen und seinen kleinlichen Begehrungen nichts ~~zu~~ schaffen. Ich denke weder an

den Portier meines Hôtels, noch an den ihm zur Bestellung übergebenen Briefe, noch an das Diner, welches mich erwartet, noch an meinen Freund, dem ich eine Visite versprochen. Meine Erkenntniss ist willenlos und schaut an. Ich wusste aber schon voraus, dass es so kommen würde, denn es ist nicht das erste Mal, das ich hinspaziert bin zur schönen Bildsäule. Ich hatte also die ~~von mit Schopenhauer~~ Absicht, meinen Intellect von meinem Willen loszureissen oder mein Intellect wollte sich abtrennen von seinem Willen, ihm den Dienst ~~auf~~ versagen auf ein Paar Stunden. Wie kann aber der Intellect wollen ein willenloser zu werden, er der nichts will, sondern nur das erkennt, was ihm der Wille vorführt? Folglich besagt dieser Satz Nichts im Schopenhauerischen Sinne, er ~~passt~~ stimmt weder ~~überein~~ überein mit

seiner Psychologie noch mit seiner Logik.
Es ist eine Phrase, die in seinem Munde widersinnig klingt.
Wir fahren weiter fort in der Analyse:
2. "Das Subject hört auf ein Individuum zu sein". Dieser Satz besagt gar nichts. Im Schopenhauerischen Sinne bedeutet er ungefähr: Das Subject hört auf individuell zu erkennen, denn die von ihm zu erkennende Idee ist nicht behaftet mit den Formen der Individualität. Sobald aber das Objekt Etwas nicht hat, so auch nicht das Subject und vice versa, wie sich der Leser aus der Erkenntnisstheorie erinnert. Der Gegenbeweis ist leicht. In der Akademie von Bologna hängt ungefähr ein halbes Dutzend Heiliger Sebastiane, jeder von einem anderen Meister in einer anderen Zeit gemalt, jeder mit einer verschiedenen Physiognomie und in verschiedener Haltung. Jeder dieser Maler hatte in seinem Inneren die Idee des Heiligen,

er sah in ihm ~~verklärt~~ das ideal eines in seinem leiden verklärten dulders". Aber er sah diese ideale gestalt angebunden an den baum, ausgebreitet im raum – er sah ihn in individueller form und erkannte ihn als solchen. Dass diese form der wirklichkeit nicht entspricht, gebe ich gerne zu, aber zu sagen, dass die individuelle erkenntniß verschwindet und eine allgemeine an ihre stelle tritt, ist ~~[illegible]~~ unsinnig. Die werke aller meister tragen das gepräge dieser individualität.

3.) "Es wird zum reinen, willenlosen subject der erkenntniß, welches nicht mehr dem satze vom grunde gemäss, die relationen nachgeht, sondern in fester contemplation des dargebotenen objectes, ausser seinem zusammenhange mit irgend anderm, ruht und darin aufgeht."

Ein willenloses subject der erkenntniß muss der schopenhauerschen lehre zu folge schon für die vorstellung angenommen werden, indem nur diejenigen sinnesempfindungen ausgangs-

punkte für vorstellungen werden, welche den willen nicht berühren. Das subject würde sich demnach auf gleiche weise der vorstellung wie der idee gegenüber verhalten: in beiden fällen ist es willenlos. Der unterschied würde nur darin bestehen, dass bei der vorstellung der intellect den relationen nachgeht, welche zwischen den objecten gegenseitig stattfinden, ~~und zwar~~ dem satze vom grunde gemäss; während er die idee ohne weiteres anschaut und in ihrer contemplation aufgeht. Ueber diese letztere ansicht spricht sich unser philosoph noch deutlicher aus in seinem hauptwerke Bd. I. 210. Man solle nicht das wo, das wann, das warum und das wozu an den dingen betrachten, sondern einzig und allein das was. Wir stimmen ihm hierin bei. Der dichter will uns zeigen, was der mensch ist; gelingt ihm dies, so wird seine charakterzeichnung auch für späte zeiten werthvoll bleiben. Allein er zeigt uns stets den menschen in einer relation, er führt ihn uns handelnd vor. Wir können ~~aber~~ nicht sagen, ~~dass~~ das poetische object sei aus aller relation zu etwas ausser ihm und das poetische subject aus aller relation zum willen ~~getreten~~

(Vgl. Welt I. 210) Denn wir haben in einem dichterischen Kunstwerke stets mehrere objecte deren gegenseitige relationen es eben sind, die uns entzücken, + sind sie gut gezeichnet. Was aber das poetische subject betrifft, so kann ich über seine beschaffenheits aus eigener erfahrung zwar nichts mittheilen, weiss aber, dass freunde von mir, die sich der poetischen muse hingaben, den erzeugnissen ihrer phantasie ebenso gegenüber standen, wie ein denker seinen untersuchungen, nur mit diesem unterschiede, dass der denker einen unbekannten gegenstand erforschen, ~~soll~~ in seine denken aufnehmen und ihn zu einem von ihm selbst gesetzten machen will, während der dichter seine welt schon von vornherein setzt, mit ihrer natur also ganz genau bekannt ist.

Wir können daher wohl sagen, dass der Künstler sich zur zeit ~~weilig~~ seines individuums entäussert und ebenso der sich in die anschauung eines kunstwerks eu ~~mit tiefer aufmerksamkeit~~ vertiefende laie ~~mensch~~; nur dürfen wir mit ~~be~~ diesen worten

~~nichts~~ keinen anderen ~~denken~~ sinn verbinden, als dass der eine wie der andere die sie umgebende äusserlichkeit und ihre ~~tag~~ alltäglichen beziehungen zu derselben ~~in der that~~ wirklich auf eine zeit lang ~~vergessen~~ gleichsam bei seite legen. ~~Wollen wir aber mit~~ diesen worten besagen, dass der künstler und jeder betrachter eines kunstwerkes durch einen geheimnissvollen, unerklärlichen vorgang in ~~ihrem~~ seinem innern, ~~ihr~~ seiner individualität entrückt, zu einem weltauge geworden, nichts individuelles mehr anschaute, sondern nur das von raum zeit und causalität ~~losgers~~ abgelöste reine object, so ~~f~~ äussern wir eines theils eine nichtssagende phrase, andererseits einen geradezu falschen gedanken. Denn der künstler bleibt stets ein individuum und sein kunstwerk bleibt individuell und soll es bleiben. Erbärmlich sind alle productionen auf dem gebiete des schönen, in denen der ~~charakter~~ individuelle ~~der individualität~~ verwischt und an seine

stelle eine platte allgemeinheit getreten ist.
Es geht allerdings eine veränderung vor im denkenden subject, aber nicht in der weise, wie Schopenhauer will.
Die hauptbedingung ~~f~~ nämlich für das zustandekommen des schönen, ist Schopenhauern zu folge die geistige contemplation oder reine anschauung. Was aber dieses für eine funktion des denkenden subjectes sei, ist [für ihn] schwer nachzuweisen. Zuweilen könnte es scheinen, dass sie mit der sinnlichen [anschauung] zusammenfällt, so „Welt" I. 232 u. 233, wo er von dem [betrachten] ~~anschauen~~ der natur spricht. Dann aber wissen wir nicht, warum wir durch dasselbe organ unter denselben umständen einmal nur vorstellungen ~~w~~ ~~halten~~, [warum wir] ein anderes mal ideen [anschauen] ~~angeschaut werden~~ ~~anschauen~~;
das eine mal eine eiche nur als individuum betrachten und als concrete vorstellung in unsern intellect aufnehmen, das andere mal in demselben ~~t~~ individuum nur ~~nur~~ die idee der eiche anschauen.

Das wort "anschauen" ist ~~ebenfalls~~ anstössig. Denn nachdem der autor uns im verlaufe ~~während~~ des ganzen ersten buches seines hauptwerkes stets erinnert hat, dass das anschauen vermittelst der ihm a priori verliehenen formen vom intellect zu stande gebracht wird, sollen wir nun anschauen ohne ~~form~~ jegliche form des anschauens, was unmöglich ist. Schopenhauer begeht hier den von ihm ~~selbst~~ bei Kant mehrere male ~~sehr oft~~ gerügten fehler, dass er einem bekannten worte eine neue bedeutung unterschiebt. Das hat er hier mit dem worte anschauen gethan: er wusste sehr wohl, dass der künstler nicht allein die blume auf seinem fensterbrette mit künstlerischen augen anschauen kann, sondern dass er auch objecte anschaut, die er nie gesehen. Allein von einem inneren anschauen konnte ~~und~~ wollte er nicht sprechen, nachdem er an ~~zu~~ an verschiedenen ~~ort~~ stellen gegen die philosophie professoren sich ereifert hatte, die von einem unmittelbaren

inneren anschauen der vernunftideen gesprochen hatten. Deshalb sagt er ganz einfach, die wahre ~~kunst~~ kunst beruhe auf dem anschauen, entspringe aber nicht aus begriffen. Früher hatte er nun auch gesagt, die wahre und reine quelle für die wissenschaft sei das anschauen, aus ihm ~~ent~~ rühren alle erfindungen und entdeckungen her, welche bahnbrechend geworden sind für das menschliche wissen. Die vernunft dagegen, die nur begreifend ~~kant~~ operirende, vermöge wohl ein system auszuführen aber nie ihm den lebenskeim zu verleihen. Wir erkennen die wahrheit dieses ausspruches aus ganzem herzen an; da wir uns aber erinnern, dass mit dem verstande anschauen für unsern philosophen (so viel heisst) als causalität anschauen, der künstler aber der schopenhauerschen theorie zu folge, nichts causales anschaut, so können wir unmöglich einem solchen missbrauch des wortes anschauen bestimmen.

Noch ein bedenken erhebt sich, und zwar kein geringes. Der verstandesmensch schaut an, der künstler schaut an, wie nun der philosoph? Schaut er auch an? Diese frage ist Schopenhauer ~~mit~~ genöthigt mit ja zu beantworten. Die leser Schopenhauers erinnern sich, dass er alle wissenschaften als auf dem erkennen der causalität fussend in 2 grosse klassen sondert: in aetiologie und in morphologie. Die letztere beschreibt die formen der aussenwelt, wie dies die botanik, die mineralogie u. a. leisten; sie giebt aber keinen aufschluss über die ursache der veränderungen, welchen jene formen unterliegen. Dies ist vielmehr sache der aetiologie: sie erklärt uns alle causale veränderungen, sowohl die welche in der unorganischen, ~~und~~ vegetativen und thierischen welt vorkommen, als auch die, welche wir am menschen bemerken, so lange der mensch als object von uns betrachtet wird.

Alle diese wissenschaften haben das gemein, dass
sie dem satz vom zureichenden grunde als ihrem
unentbehrlichen leitfaden in ihren untersuchun-
gen folgen. Diese wissenschaften geben aber
nicht den letzten aufschluss über das wesen
der dinge; dies ist vielmehr sache der philoso-
phie. Und in ~~schönen~~ erhabenen worten singt
Schopenhauer die apotheose der philosophie:
sie steht ebenbürtig der x Kunst zur seite, beide
haben denselben ausgangspunkt, beide verfolgen
das ziel und ihre resultate ~~sind gleich viel~~
wiegen gleich schwer. Beide sind ewig,
während jene wissenschaftlichen leistungen,
die aus dem verstande entspringen, rasch
vergehen und durch neue ersetzt werden.
Die philosophen können sich zufrieden geben
mit der glänzenden rolle, die ihnen Schopenhauer
zuweist; sie ist allerdings nicht neu, denn
sie wird schon seit jahrtausenden mit mehr
oder weniger erfolg gespielt. Allein wie

diese stellung der philosophie in das ganze system hineinpassen soll, ist schwer abzusehen; ~~Der philosoph~~ es ist uns als wenn ein ~~at~~ schauspieler ersten ranges mit einer grossen rolle hineintritt unter eine komoediantengesellschaft, eben als sie ein ganz anderes stück spielen, es sich aber ~~dadurch nicht ka~~ nicht stören lässt, sondern seine partien ~~wortr~~ ~~emphatisch~~ pathetisch vorträgt. –

Der künstler und der philosoph sollen den selben ausgangspunkt haben; wir sind also wieder beim unglückseeligen anschauen. Wir ~~werden~~ geben, auf's äusserste gebracht ~~dort~~ ~~das stets~~ ~~gerne~~ bereitwillig ~~zugeben~~, dass der künstler durch "innere kontemplation" (wie manchmal Schopenhauer sagt) seine idee erfasst und ~~realisirt~~ die erfasste; ~~wird~~ werden zwar das wort "innere kontemplation" ~~s~~ nicht recht verstehen, denn ~~er wurde uns~~ im ersten buche, bei der aufzählung der ~~subjective~~

erkenntnisskräfte des subjectes wurde seiner keine erwähnung gethan.

Desto mehr werden wir uns aber sträuben wenn die innere contemplation auch dem philosophen zufallen ~~zuertheilt werden~~ soll, und das noch durch den mann, der alle ~~verwünschen~~ flüche der götter herabgerufen hat auf die häupter der ~~vernun~~ ideenanschauer. ~~derer, welche vernunftideen und anschauen derselben gepredigt hatten.~~

Wir können unmöglich sagen, dass der junge Hegel, als er langsam sein grossartiges system heranreifen liess, die idee des seins und die des nichtseins ~~anschaute~~ innerlich angeschaut und diese anschauung dann benutzt habe als modell seines riesenbaues. Wir werden ebenso wenig von einem andern grossen philosophen sagen, dass er die idee des absoluten thuens ohne weiteres fertig angeschaut habe, wie etwa der dichter eine rittergestalt aus ~~längst~~ längst verflossenem

zeiten, und dass er dann aus dieser anschauung seine metaphysik wie aus einem knaeul heraus-gesponnen habe.
Hier ist der wendepunkt, wo sich jeder denker zu entscheiden hat, von seiner entscheidung hängt der verlauf seines systems ab. Negirt er die existenz der ideen und ihre berechtigung, so muss er ~~saft~~ umkehren zur verständigen sinneswelt und bei ihr verweilen, er hat kein mittel über sie hinaus zukomen. Es giebt für ihn keine metaphysik. Ist er aber für die ideen, findet er nur in ihnen den letzten aufschluss über das wesen der dinge, nur in ihnen den allein gültigen schlüssel zur entzifferung des welträthsels, so muss er sie weiter verfolgen bis zu ihrem höchsten urquell er muss von der sinnlichen gegenwart sich ~~e~~emporheben in das übersinnliche reich der metaphysik. Dies vermag er aber nicht durch anschauen, und sei es noch so begeistert. Die ideen sind ihm

nicht fertig eingegossen, von seinen ersten tagen an, er muss sie erringen durch stete ~~freie~~ that und erst wenn er sie besitzt als frei erworbenes eigenthum, wird ihm ihr wahrer sinn sich erschliessen. Schopenhauer aber hat ~~ist~~ nicht so gehandelt ~~verfahren~~; Er hat die existenz der ideen nicht nachgewiesen, wie man erwarten sollte seinem systeme gemäss; er giebt uns aber auch kein mittel sie zu erlangen: unsere verstand kann sie nicht anschauen, denn die idee entkleidet der individualität und der causalität, kommt nicht mehr in den bereich seiner beobachtungsformen, die vernunft kann sie nicht anschauen weil ihr das vermögen dazu abgeht, sie kann sie aber auch nicht erkennen weil ihr der verstand keine data überweiset. Es ist misslungen, die ideenwelt mit der welt des willens

zu verknüpfen, kein pfad führt zu ihr hinüber. Das ganze dritte buch "der welt" ist, wiewohl herrlich in einzelnen partien, nur ein bravourstück, das nicht verlangt und nicht erwartet wurde; es ist ein schöner euripideischer chor, der ebenso gut hätte wegbleiben können, ohne das ganze zu beeinträchtigen. Schopenhauer ist aus seiner rolle gefallen und hat später mühe, zu ihr zurückzukehren.

Schopenhauer und seine vorgänger.

Jeder philosoph kann zufrieden sein, wenn er um einen wahrhaft neuen gedanken das reich des wissens vergrössert. Wir haben zwar viele systeme, aber in jedem ist gewöhnlich nur eine grundanschauung neu, oder nur eine neue idee als basis gewählt worden, während der rest des reichen materials durch jahrtausende hindurch angehäuft und vorbereitet wurde. Auch die gedanken, welche das schopenhauersche system ausfüllen, sind nicht alle sein, es ist dies theils unmöglich theils ~~und~~ ohne jeglichen nutzen, denn jedermann soll dort fortfahren, wo seine vorgänger aufgehört haben. Wollte aber jeder von vorne anfangen, so würden wir nie von der stelle rücken. Schopenhauer sagt uns selbst, von wem er gelernt ~~habe~~ und wessen gedanken er weiter ausgeführt habe: es ist vor allen die mutter alles wissens die ewige natur, dann die heiligen bücher der Inder und zwei meister ~~der~~ unter den philosophen, der göttliche Plato und der erstaunliche Kant, wie er sie zu benennen pflegt.

Von dem einfluss indischer religionssysteme auf seine geistige entwickelung wollen wir im nächstfolgenden kapitel berichten.
Was nun das studium der natur betrifft, so ist es für jedermann, für denker und dichter, lehrreich und oft von grund aus bestimmend. Jede seite in den werken unseres philosophen giebt einen beleg, dass er die natur kannte, sie innig verehrte und sich oft bei ihr rath und aufschluss erholte.
Vorzüglich ist es Kant, dessen andenken er stets mit sich herumträgt, dem er alles was er geleistet in der philosophie, ~~zu~~ verdanken, wie er oft betheuert, denn er ist es, der ihm den staar gestochen, der seinen augen den schleier der maja entnommen ~~habe~~ und die nichtigkeit der erscheinungswelt aufgewiesen habe. ~~Er~~ Schopenhauer hat das werk seines meisters einem eingehenden studium, einer tief einschneidenden kritik unterworfen, und er hat nach blosslegung der schadhaften stellen versucht sie durch neue zu ersetzen.
Das hauptresultat der kantischen philosophie war, es gebe keine erkenntniss, als die durch die sinnliche perception vermittelte. Dies ist nun zwar nichts neues, denn die materialisten aller zeiten haben dasselbe gelehrt und werden es stets lehren.

Während aber bei den materialisten die sinnliche erkenntniss ganz von aussen herkommt und ihre realität selbst verbürgt, zerfällt eben dieselbe sinnliche erkenntniss bei Kant in 2 scharf geschiedene factoren: den stoff, welchen uns die empfindungen unserer sinne liefern, und die form, welche vom intellect a priori bereit gehalten wird zur unterbringung des rohen stoffes. Diese sonderung hat Schopenhauer fest gehalten, er hat die idealität des raumes und der zeit ohne widerrede übernommen, die idealität des causalgesetzes aber durch neue beweise zu stützen gesucht. Den hauptgedanken indess, nach dessen beweisung erst, alle anderen sätze geltung erhalten, dass nämlich alles unser wissen stets auf sinnliche anschauung zurückgehen muss, soll es irgend einen gültigen werth in sich besitzen, hat Kant unbewiesen als grundstein seines systems hingelegt und Schopenhauer hat ~~es~~ ebenfalls nicht daran gedacht, seine wahrheit zu beweisen. Beide philosophen beginnen mit einer petitio principii und keiner von beiden hat es unternommen, sie zu rechtfertigen. ~~Eine~~

Eine zweite voraussetzung, die Kant stillschweigend ~~begeht~~ macht, ist seine psychologische ~~system~~ theorie,

welche er ohne sie näher zu prüfen, ebenfalls aus der alten schule ~~entlehnt hat~~ herübergenommen hat. Es werden uns verschiedene geistes~~kräfte~~ vermögen vorgeführt, welche selbständig neben einander ~~or~~ agiren und unabhängig von einander uns vorgelegt werden. Dadurch ist die einheit des ich zerstört und so wenig wir aus einzelnen gliedmaassen, die neben einander sorgfältig präparirt in einem anatomischen museo aufgestellt sind, einen begriff erlangen können von den individuen, welchen sie angehört haben, ebensowenig vermögen wir ~~uns aus~~ der Kantischen darstellung ein klares bild abgewinnen von der entwickelung und thätigkeit des als ein ganzes auftretenden ich.

Schopenhauer hat dieses verfahren vereinfacht; er hat die verschiedenen unter- und ober-abtheilungen der Kantischen erkenntnisstheorie bei seite geschoben, aber es bleiben immer noch getrennte seelenvermögen zurück, deren zusammenhang und zusammenwirken wir nicht begreifen. Es bleiben der äussere sinn und der innere, der verstand und die vernunft; warum aber [illegible] einmal diese, ein andere mal jene function

der geistes thätig ist, u. wie weit sie ferner von dem ich ausgehen und mit diesem in verbindung stehen, wissen wir gar nichts.

Diese ganze theorie, wie gesagt, welche die freiheit des denkens aufhebt, hat Schopenhauer in ihren grundzügen gleichsam ~~als die~~ erbschaft Kants übernommen. Kant indessen hat mit einer ~~inconsequenz~~ des denkers unwürdigen, den menschen aber ehrenden inconsequenz die freiheit des handelns gerettet, Schopenhauer, unerbittlich wie immer, und scharfsinnig dazu, hat ~~sie~~ auch aus dem handeln die freiheit verbannt. Was bleibt nun zurück als princip der moral. Kant hatte für sie seinen kategorischen imperativ ausfindig gemacht, die innere stimme, welche uns bestimmt, so und nicht anders zu handeln. X. Schopenhauer hat dies verfahren inconsequent genannt, wie hat er es aber ersetzt? durch eine eben solche inconsequenz: durch das mitleid. Auch dies ist eine innere stimme, welche unser handeln bestimmt und welche zu einem absoluten gesetz sich constituiret in den worten: neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva. Beide philosophen begegnen sich

also in der aufstellung eines absoluten gesetzes, welches doch wahrlich vermittelst ~~nach~~ ihrer erkenntniss-theorie nicht gefunden werden kann.

Fragen wir nun Schopenhauer, wo er eigentlich über Kant hinausgegangen ist, so wird er stolz antworten: darin, dass ich das ding an sich aufgewiesen habe. Es ist nun allerdings wahr, dass Kant das ding an sich aufgegeben hat und Schopenhauer versucht hat, es zu demonstriren, aber mehr als einen versuch können wir in seiner theorie des willens nicht sehen. Wir haben nämlich oben dargethan ~~gesehen~~, dass weder der name welchen er ~~dem~~ dinge an sich gegeben passend gewählt ist noch er, über die individualität ~~erscheinung~~ also, um in seiner weise zu reden, ~~worten~~ über die erscheinung hinausgekommen ist.

Wir können ihm demnach nicht beistimmen, wenn er sich rühmt die Kantische lehre ~~philosophie~~ und mit ihr jegliche philosophie zum endgültigen ~~end~~ abschluss gebracht zu haben. Er hat die kritische philosophie allerdings zum abschluss gebracht, indem sein system ihr den letzten gnadenstoss versetzt hat. Der keim des todes, den sie schon bei Kant in sich verborgen trug, hat sich bei Schopenhauer

in greller weise entwickelt und das system mit sammt seiner methode vernichtet. Dies ist das resultat Schopenhauer und auch sein verdienst, auf practische weise hat er den beweis geliefert, wie die Kantische methode das räthsel der welt nicht zu entziffern vermag. Dies dargethan zu haben, ist aber ein sehr negatives verdienst.

Noch einen zweiten mann zählt Schopenhauer unter seinen lehrern mit verehrung auf: es ist Plato. Und in der that scheint dieser geist auf ihm geruht zu haben, als er das dritte buch seines hauptwerkes, über die ideen, niederschrieb. Wir haben aber gesehen, dass dieses buch ausserhalb des eigentlichen systems steht und auf dessen endresultate keinen einfluss geübt hat. Von platonischem geiste ist in dem system selbst nichts zu verspüren.

Ein anderer jedoch, den er zwar nicht als lehrer bekennt, scheint mir einen grossen einfluss auf ihn geübt zu haben: ist meine Spinoza.

Es gab eine zeit, wo man in Deutschland eifrig Spinoza las, erklärte, vertheidigte und angriff. Göthe flüchtete sich oft in "sein altes asil, in die ethik des Spinoza"; Novalis erglühte voll begeisterung für den gott des Spinoza, der alles erfüllt mit seinem thun ohne sich je zu erschöpfen; der theologe Schleiermacher widmete warme und innige worte dem andenken "des heiligen und verkannten" Spinoza. Schelling kam in den verdacht, ein verkappter spinozist zu sein, man richtete denselben verdacht gegen Fichte. – Diese zeit lag den jugendjahren ~~Spinoza~~ Schopenhauer's nicht fern. Dass er Spinoza eifrig studirt hat, weiss man von ihm selbst; aber nicht alle bücher, die man studirt üben auch einen bestimmenden einfluss auf die seelenrichtung des lesers. Unser philosoph hat sich zwar heftig gegen jeglichen pantheismus ereifert und ihn als unsinnig zurück gewiesen; trotzdem ~~ist~~ hat er sich dem einflusse seiner zeit nicht entzogen. Aus diesem umstande erklären wir uns viele und auffallende ähnlichkeiten und übereinstimmungen, die zwischen ihm und Spinoza sich ohne zwang aufweisen lassen.

Unserem heutigen zwecke genügt es, wenn wir nur einige berühren.
Vergleichen wir die methode, durch welche beide männer zu ~~ihrem~~ wesen der dinge, der eine zum ding an sich, der zweite zum ens perfectissimum gelangt sind, so ist sie eine und dieselbe.
~~Spinoza verlangt die dass d man~~
Ut ~~essentia rei~~ adaequata ~~comprehendatur~~, verlangt Spinoza perceptionem
Spinoza erklärt es gebe nur einen modus quo comprehendi possit essentia rei adaequata nämlich ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae; ungenügend aber sei die perceptio ubi essentia rei ex alia re concluditur. (Cf. de intellectus emendatione p. 498 editionis Gfroereri). Da nun vermittelst dieses weges das ens perfectissimum gefunden werden soll, dieses aber von keiner äusseren ursache bestimmt wird, sondern causa sui est, so können wir das verfahren Spinozas dahin bestimmen, dass das gesuchte object vom subject unmittelbar erkannt wird, ohne anwendung

der gesetzes der causalität. Die vernunft schliesst nicht von einem andern auf das von ihr gesetzte object, sondern befindet sich ihm gegenüber ohne zwischenglied. In diesem falle aber verfliessen das denkende subject und das gedachte object allmählig ineinander.

Schopenhauer lässt ebenfalls den satz vom zureichenden grunde, welchem er ~~als leitfaden~~ gemäss die vorstellungen verknüpft, fallen; ~~er führt nicht hinüber~~ er findet das ding an sich, die κατ᾽ ἐξοχήν philosophische wahrheit, unmittelbar im selbstbewusstsein. Hier aber findet sich das subject identisch mit dem ~~object~~ subject des wollens, welches doch eigentlich object für das erkennende subject sein soll. (Vgl. Welt I. 122)

Und das, was beide männer auf diesem so ähnlichen wege gefunden haben, der wille und die substantia, wie nahe stehen sie einander! Wer erkennt nicht den willen in der substantia, die da ist das ens unicum, infinitum; die da ist omne esse et praeter quod nullum datur esse. Und wie der wille bei Schopenhauer frei d.h. sich selbst bestimmt ist, seine erscheinungen aber unfrei,

so auch die substantia (des Spinoza) ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit (Eth. Pars I. Prop. XVII). Beide sind darüber einig, dass das liberum arbitrium eine chimaere ist, dass die menschen wohl deliberationsfähig sind, dass sie eine wahl treffen können zwischen diesem oder jenem motiv, dass sie aber stets abhängig bleiben von motiven (Cf. Spinoza Eth. I. p. 306 appendix editionis Gfroereri u. Eth. p II. prop. 48: in mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa etc.)

Wir könnten in's einzelne gehend, noch mehrere anknüpfungspunkte zwischen beiden systemen aufzählen, andererseits läugnen wir nicht die grossen differenzen, welche in der betrachtungsweise der beiden weisen hervortreten, hier aber genügt uns darzuthun, dass der fond beider Lehren derselbe ist. ~~Wir~~ Müssen wir für einen pantheisten erklären jeden, der nur eine einzige substanz annimmt und als übrige in der welt

für eine modalität oder ein vorübergehendes phänomen ansieht, der die individualität in die erscheinung verlegt und ihr ~~keine~~ jegliche transcendente bedeutung abspricht, so sind wir genöthigt zu sagen, Schopenhauer war ebenso sehr pantheist als Spinoza. Mag der eine ~~das~~ seine substantia deus nennen, der andere "das ding an sich" zum willen stempeln, es ändert nichts am innern wesen der sache: beide sind ~~jünger~~ bekenner des ἓν καὶ πᾶν. —

Die philosophen endlich, zu deren zeit er lebte hat er zurückgestossen, und gegen ihren einfluss sich gänzlich verschlossen. Seinen lehrer Fichte, den er schon deshalb, weil er sein lehrer war, vieles verdankt, in jedem falle aber, wenn nicht dank, wenigstens ehrfurcht schuldete hat er als ~~phil~~ gelehrten an den pranger gestellt, ~~zwei ander~~ als menschen verhöhnt und mit ~~schim~~ schmähworten überhäuft. Zwei andere grosse denker, Schelling und Hegel, hat er dem spott der literarischen gassenbuben preis zu geben versucht, denn so können wir nur seine apostel bezeichnen.

Allein wenn wir schon ~~mit~~ unsere sittliche entrüstung kundgeben müssen über ~~diesem~~ sein verfahren gegenüber den erwähnten denkern, so müssen wir einen noch härteren tadel, wenn es möglich ist, laut werden lassen, in betreff ~~seiner~~ der art und weise, wie er sich zu der jüngeren philosophischen generation, welche die geistesarbeit jener denker fortführt, gestellt hat. Voll hochmuth hat er ihre werke theils gar nicht theils nur oberflächlich gelesen, und doch über sie geurtheilt. Konnte man für ~~sein~~ früheres verfahren die, freilich nicht viel sagende, entschuldigung ausfindig machen, dass er die leistungen der von ihm verfolgten denker genau kannte und demnach berechtigt war ein wort über sie mitzureden, so gilt dies nicht von seinem späteren verhaltung ~~weise~~. So um ein beispiel unter vielen zu wählen, äussert er sich auf eine höchst gehässige weise über die arbeiten Baaders, obwohl er sie nie gelesen hatte (Gwinner, Schopenhauer und seine freunde, p. 74); er giebt sein urtheil ab in einer so hässlichen form, dass wir sie nicht von neuem wiederholen wollen, ohne auch den

geringsten beleg für seine meinung anzuführen. Ist nun aber dieses verfahren im höchsten grade unlöblich so ist ein anderes viel schlimmer, wo er sich nicht auf einen allgemeinen ausspruch beschränkt, sondern in's einzelne geht. Wir sprechen von seinem verfahren gegenüber unserm verehrten lehrer Braniss; (es findet sich im werke: Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Von Frauenstädt. p. 400.) Schopenhauer spricht dort von halb- und afterhegelianern, die von der lehre ihres meisters abgehen; unter ihrer zahl erwähnt er den namen Braniss. Und was sagt er von ihrem verfahren: sie gehen vom begriff aus, als dem gegebenen, ohne zu fragen, woher er sei; sie sprechen von einem denken, das keinen stoff von aussen nimmt, sondern sich selbst stoff ist, oder von der selbstbewegung des begriffs. Nun ist es allgemein bekannt, dass Braniss von einem gegebenen begriffe nicht ausgeht wohl aber von einem durch das Licht frei gesetzten (Cf. Metaphysik p. 112), was doch ein himmelweiter unterschied ist – folglich ist der erste satz, den Schopenhauer dem Braniss zuschreibt, unwahr.

Was nun den zweiten satz betrifft vom denken, das keinen stoff von aussen in sich aufnimmt, so hat Braniss in der that dorge bewiesen, dass das ~~satz~~ kantische dogma, in folge dessen alle menschliche erkenntniss ein sinnliches moment in sich enthalten müsse, falsch sei. Braniss hat aber, nicht wie Schopenhauer, ein in allgemeinen ausdrücken gehaltenes, durch nichts begründetes urtheil abgegeben, sondern er hat im anfang seiner metaphysik den kantischen kriticismus eingehend beleuchtet, seine mängel aufgedeckt seine unzulänglichkeit, nicht ohne weiteres behauptet, sondern streng wissenschaftlich bewiesen. Diesem verfahren gegenüber hätten wir von Schopenhauer eine wissenschaftliche polemik erwarten sollen, kein absprechendes, allgemeines urtheil. Was endlich den dritten satz betrifft über die sogenannte selbstbewegung des begriffs, so suchen wir ihn bei Braniss vergeblich: er spricht von einer spontanen selbstbewegung des denkenden ich. Der schopenhauersche ausspruch ist demnach falsch.

Was sollen wir nun von dem verfahren Schopenhauers gegenüber der philosophen seiner zeit halten?

er liesst sie entweder gar nicht und macht sie doch schlecht oder er behauptet, sie gelesen zu haben und vindicirt ihnen sätze, an die sie gar nicht gedacht haben. — Wir haben am anfange dieses capitels, wo wir von den bedingungsmomenten sprechen, die auf Schopenhauer bestimmend einwirkten, auch das studium der natur erwähnt. Schopenhauer hat die natur studirt, das ist wahr, aber nicht die ganze: das wichtigste entwickelungsglied in derselben hat er übergangen, nämlich den menschen. Wo aber kann er ihn kennen lernen, als in der geschichte? Schopenhauer hat von der geschichte nicht viel gehalten. Die idee des fortschritts der menschheit, welche eben nur aus der geschichte dargethan werden kann, hat er gänzlich geläugnet; er hat den grössten widerwillen gegen die historische betrachtung, ohne die wir doch die lebendige natur nie ganz verstehen werden. Und warum das? weil die zeit nicht eine bestimmung des dinges an sich sei, sondern nur der erscheinung anhafte, und ein früher oder später gar keine bedeutung für das ding an sich habe". ~~Di~~ Hierauf werden wir entgegnen:

Der raum ist auch keine bestimmung des dinges an sich, auch er haftet der erscheinung an, und ~~für~~ ein vorne oder hinter hat für das ding an sich gar keine bedeutung. Folglich muss Schopenhauer will er consequent sein, sobald er die historische betrachtung zurückweisst, auch die ~~auch~~ in der gegenwart vor sich gehende anschauung der natur verwerfen. Dies hat er nicht gethan, ~~und~~ der hat eine grosse inconsequenz sich zu schulden kommen lassen; der grösste vorwurf, der einen philosophen treffen kann.

Der neue Buddha.

Selten stimmen eine religion und eine philosophie ohne weiteres überein: ihre ausgangs punkte sind sehr verschieden. In so fern jedoch berühren sie sich, dass nicht nur der glaube im herzen ruht, sondern auch die ~~wa~~ wahrhaft grossen gedanken eben daher ihren ursprung nehmen. Sie bestimmen das im entstehen begriffene system. Die weltanschauung des philosophen ist sehr oft nicht das endresultat einer langen, mühevollen speculation, sondern er trägt sie zuweilen seit seiner jugend als hypothese mit sich herum. Später ist er nur bemüht, die beweisenden thatsachen ausfindig zu machen für seine hypothese. Treffen sie nicht zu, so wird er eher ihnen die schuld der unwahrheit zuschieben, als seiner vorgefassten meinung; er wird von neuem arbeiten um sie zu stützen und zu vertheidigen, und endlich nimmt er seinen lieblingsgedanken mit sich in's grab, trotz aller anfeindungen wie er ihn beinahe mit auf die welt gebracht hat. Denn man weiss kaum, wie und zu welcher zeit er entstanden.

Ein und derselbe grundgedanke kehrt zuweilen wieder, dieselbe stimme erklingt oft von neuem nach vielen jahrhunderten, in fremdartiger umgebung, und tritt zu ihr in einen schneidenden gegensatz. Wir haben vor uns die treffliche arbeit von Barthélemy Saint-Hilaire, le Bouddha et sa religion (Paris 1862). Sie ist eine neue bestätigung der von Schopenhauer selbst in seinen werken oft wiederholten und ausdrücklich abgegebenen erklärung, dass seine lehre und die des Buddha denselben ausgangspunkt haben und dasselbe resultat. Und welches sind nun die resultate der Buddhareligion? Wir müssen mit der grundanschauung dieser religion beginnen: es sind die 4 "erhabenen wahrheiten" die âryâni satyâni; ~~alle~~ sie sind anerkannt ohne unterschied (von allen sekten, in welche die Buddhareligion mit der zeit zerfallen ist. Von diesen 4 wahrheiten ist die erste und wichtigste der glaube, dass alle wesen dieser welt unglücklich sind, dass sie leiden. Diese meinung ist die gemeinschaftliche grundlage der

indischen religion wie auch der lehre Schopenhauers.
Die ursache des leidens findet der Buddha in der
sünde; es ist die zweite wahrheit. Auch Schopenhauer
hat erklärt, dass der mensch die schuld trage am
leiden dieser welt.
Die dritte wahrheit bietet als erlösung vom leiden
das nirvâna, und die vierte lehrt den weg,
wie man zu demselben gelangen könne.
Dies sind die 4 "erhabenen wahrheiten", welche sich
dem Buddha zu Bodhimanda, unter "dem baume
der weisheit" nach sechsjährigen betrachtungen
und entsagungen erschlossen; sie sind es, die
er gleich anfangs verkündigte, als er zum
ersten male "das rad des gesetzes drehte" zu
Benares. Auf diesen wahrheiten hat er seine
metaphysik begründet.
Ihr hauptdogma ist die uralte lehre von der
seelenwanderung: jeder der sterblichen hat schon
viele existenzen durchlebt, bevor er zu seinem
letzten erdenleben gelangte. Und wenn er nicht
ankämpfen wird aus allen kräften, so läuft
er gefahr, die reihe seiner existenzen fortzu-
setzen bis in's unendliche. Dieses gesetz

gilt für alle wesen; ihm unterliegt der Bodhisattva, der ein vollkommener Buddha werden will, ihm unterliegt alles, vom menschen ab bis zur leblosen und unorganischen natur (Barthélemy Saint-Hilaire, le Bouddha p. 123).
Ohne ausnahme kann jedes wesen in jede beliebige form der materie sich einkleiden; je nachdem es gut oder schlecht gelebt hat, wird es herabsinken in ~~wede~~ die reihe niederer gebilde oder sich zu einer höheren ordnung emporheben.
Schopenhauer hat mehrmals von der seelenwanderung bei den alten gesprochen: er hat stets einen wahren kern darin gefunden, eingehüllt in die form der allegorie, zum leichteren verständniss für die menge. Er fand in dieser lehre das tiefe gefühl von der innersten verwandtschaft aller wesen, welche nur verschieden modificirte erscheinungen eines und desselben willens sind, von denen eine in die andere verfliesst.
Allein die verwandtschaft zwischen Schopenhauer und Buddha geht weiter, sie haftet nicht bloss am allgemeinen, sie lässt sich verfolgen bis

in die geringsten einzelheiten.
Für den Königssohn von Kapilavastu war die ganze natur eine ununterbrochene kette von auf einander folgenden existenzen, die eine ebenso lange schmerzensreihe bilden. Die lebensform in die jeder eintritt nach seinem tode, ist unerbittlich vorausbestimmt durch die art, nach der er gelebt. Eine unübersehbare reihe von ursachen und folgen, das ist die welt (Barthélemy p. 126); wann sie begonnen, hat Buddha nie erklärt. Ihren ursprung hat er nie gesucht und nie gelehrt. er nimmt das leben, wie es ist, und frägt nicht, woher es komme; für ihn giebt es keinen anfang und kein ende in der welt ~~auf ein~~ ewiger aufeinander folgender veränderungen.
Eben dasselbe lehrt Schopenhauer von der welt der erscheinungen: für ihn gab es keinen anfang, keine prima causa ~~in~~ der natur, und jede frage nach dem ursprung der welt scheint ihm unnütz und unsinnig. Man solle suchen, was die welt sei, nicht woher sie stamme.
Diese welt ~~besteht~~ umfasst unzählige, einzelne

objecte; was sind sie für den Buddha? Ohne name, ohne form, würden die objecte ununterschieden bleiben; sie würden für unsere sinne nicht da sein. Sie treten in berührung mit uns zuerst durch die materielle form, in welcher sie auftreten, dann durch den namen, der sie bezeichnet und dem manas, dem geiste, überweiset. ~~Nun halten die an~~ Diesen namen, den eine sache trägt und ihre form halten die anhänger des Buddha für identisch; durch ~~sie~~ diese allein werden die objecte perceptibel und so sind sie gleichsam die ursache der sinne. Aber form und name sind wiederum nur wirkungen: ihre ursache, das ist die vijnâna, das bewusstsein, welches die objecte von einander unterscheidet und einem jeden die ihm zukommenden eigenschaften nebst benennung zuertheilt.

Neben dem bewusstsein stehen die samskâras, die begriffe: sie bilden die ideen, mit welchen sich unsere einbildungskraft beschäftigt; dies sind die trugbilder, welche wir uns ausmalen und aus denen wir uns diese scheinbare welt

zusammenfügen. Wer aber dieser welt eine realität anerkennt, die sie nicht hat, der ist noch befangen in der avidyâ, in der unwissenheit; wir könnten auch sagen: im sinnestruge, der eben darin besteht, das vorübergehende als dauernd, das was uns beständig entschlüpft und beständig verfliesst als für immer bestehend aufzufassen. (Barthélemy, p. 129 sq.)
Diese theorie ist in groben, schwerfälligen umrissen hingeworfen, wir ~~gestehen~~ gestehen es zu. Aber ihr inhalt ist derselbe, den Kant dialectisch zergliedert, unter paragraphe und abschnitte vertheilt hat in seiner kritik der reinen vernunft; den endlich Schopenhauer verwendet hat zum finstern, unheimlichen gebäude seiner philosophie. Schopenhauer war übrigens dieser identität der buddhistischen weltanschauung mit dem Königsberger idealismus sich vollständig bewusst. Die kritik der reinen vernunft, sagt er, würde gar kein aufsehen gemacht haben in buddhistischen Asien, man hätte sie betrachtet als einen erbaulichen traktat zur widerlegung optimistischer und theistischer irrlehren.

Wir kommen zur wichtigsten lehre des Buddhismus, zum nirvâna: es ist das endziel der ganzen lehre; es ist die erlösung, welches die jünger des Çâkyamuni allen creaturen verheissen; die belohnung, welche sie der tugend und der weisheit bereit halten; das ewige heil, welches sie jedem versprechen, der ihre lehre bekennen wird. Dieses nirvâna ist die vollständige vernichtung, nicht nur der materiellen bestandtheile des leibes, sondern auch des denkenden prinzipes. Dies ist die ansicht von Burnouf und aller competenten ausleger der indischen religion, als da sind Turnour, Schmidt, Foucaux, Spence Hardy. Dieser meinung tritt auch Barthélemy Saint-Hilaire ohne zögern bei.

Auch die Brahmanen fassten das buddhistische nirvâna in demselben sinne auf und warfen den jüngern des Çâkyamuni vor, an eine vollständige vernichtung der individualität zu glauben (Barthélemy p. 134), und diese

haben sie den vorwurf als ungerecht zurückgewiesen, vielmehr haben sie ihn stets als eine ehrende auszeichnung angesehen (Barthélemy ib.).

Und der weg zum nirvâna ist der dhyâna, die extase (Barthélemy p. 135 sqq.). Ein unbeschreibliches wohlgefühl erwacht in der brust des weisen asketen, wenn er dahin gelangt ist, die natur der dinge gründlich zu begreifen. Kein anderes verlangen kommt in ihm auf, als das nach dem nirvâna. Von allen weltlichen sorgen, von allen sündhaften begierden ist er befreit; er versenkt sich mehr und mehr in die extase und löst sich in ihr auf. Der verstand schwindet allmählig, freude und leiden haben keinen einfluss mehr auf ihn, er ist abgestorben für die welt des sinnentruges, welche ihn umgiebt.

Die christlichen mystiker und die von Alexandria befolgten einen ähnlichen weg, um von dieser welt erlösst zu werden, wenn ihr ziel ein anderes war, als das der indischen asketen.

Diesen weg hat auch Schopenhauer vorgezeichnet, wiewohl nicht praktisch das beispiel gegeben, wie es sein indischer vorgänger gethan. Auch Schopenhauer will uns erlösen von dieser welt des leidens und jammers, und wie die ~~theologen~~ mystiker am Ganges, verheisst auch er uns das nichts. Zwar versichert er, dies nichts sei nur ein relatives, da wir über die welt, welche den gesetzen des raumes und der zeit nicht unterworfen ist, nichts anzusagen vermögen, indessen für unsere individualität ist dieses nichts ein absolutes. Das denkende prinzip wird bei ihm wie bei Buddha vollständig durch den tod des individuums aufgelöst.

Wir haben in wenigen zügen die lehre des Buddha in ihren hauptresultaten der schopenhauerschen philosophie gegenüber gestellt: beide haben das gute, was man ihnen anerkennen und das falsche, was man ihnen vorwerfen muss, gemeinschaftlich. Der ruhm des Sakyamuni ist das unbegrenzte mitleid, welches

er selbst übte und seinen jüngern empfahl, ferner darf man die grossartigkeit seines unternehmens nicht verkennen, die menschheit vom leiden zu erlösen. Und wie sanft sind die mittel, die er anwendet, im vergleich mit andern religionsstiftern; wie rein und edel die moral, welche er empfiehlt. Er hat sie selbst geübt, und seine jünger ebenfalls. Wir legen aber an ihn ein anderes maas, als an einen philosophen. Wir suchen in seiner religion keine strenge, vernunftgemässe beweisführung der verkündigten lehre. Sie spricht zum herzen, wir können sie liebgewinnen, obgleich unser verstand an ihr zweifelt. Wir beurtheilen sie nach den handlungen ihrer anhänger, wir erkennen sie an ihren früchten. Wir verdammen nicht die religion des Buddha, wir bewundern und ehren ihren urheber. Man schreibt ihr viel unglück zu, das sie über die völker gebracht haben soll, welche ihr huldigen. Sie soll sie entnervt, vom practischen leben abgewendet haben, sie soll sie reif gemacht haben für den orientalischen despotismus. Ich kann diesem urtheil nicht bei-

stimmen. Fast dieselben lebenserscheinungen finden sich bei völkern, denen diese religion unbekannt war: die geistige erschlaffung, der despotismus waren ebenso gross in der ebene von Mesopotamien, obwohl kein Buddha dort gepredigt hatte.

Ich finde vielmehr in der religion den naturgemässen ausdruck der gesinnung und moralität eines volkes: wird ihm aber eine religion von aussen gebracht, so ändert er sie so lange, bis sie seiner eigenthümlichkeit anpasst. Die Buddhareligion ist entstanden und hat wurzeln gefasst, weil sie den gesinnungen der völker Hinterasiens zusagte. Ich bin überzeugt, dass wenn das christenthum, anstatt der lehre des Buddha, in Indien entstanden wäre, es genau dieselben resultate für die bevölkerung zur folge gehabt haben würde, wiewohl beide lehren sich so tief von einander unterscheiden.

